

# اللسعة

عربيها  
في

تحقيق مباحث الوجود، واكثوث ولقد، أفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم، البحر المواجه، الجامع لأشياء العلوم، النظائر المحجّاج

الشيخ إبراهيم بن مصطفى (الطبي النزياري)

المعروف بأستاذ العلامة الوزير راعب باشا الكبير

صمّح الكتاب، وعلّس مؤلفه، ودرّم المؤلف له من بعض الكتب

صاحب الفضيلة

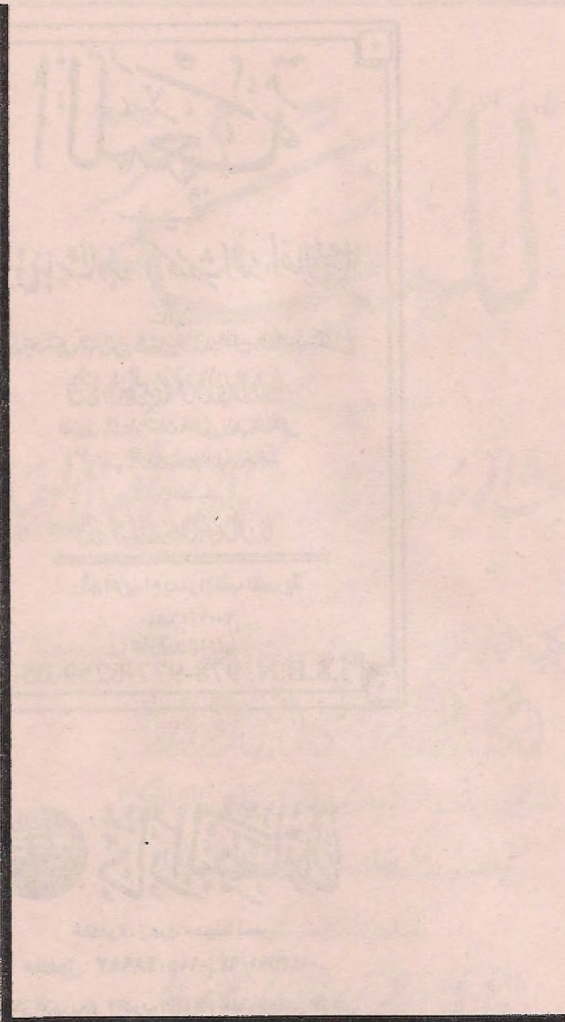
الشيخ محمد زهير بن الحسن الكوثري



دار الإفتاء



١٠٠-



اللسعة





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



١ - كلمة الناشر

هـ - فهرس الكتاب

ج - ١ كلمة العلامة الكوثري في  
كتاب «الامعة» ومؤلفه



لحضرة صاحب الفضيلة العلامة الكبير  
الشيخ عيسى منون  
شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء بالأزهر

مولاي

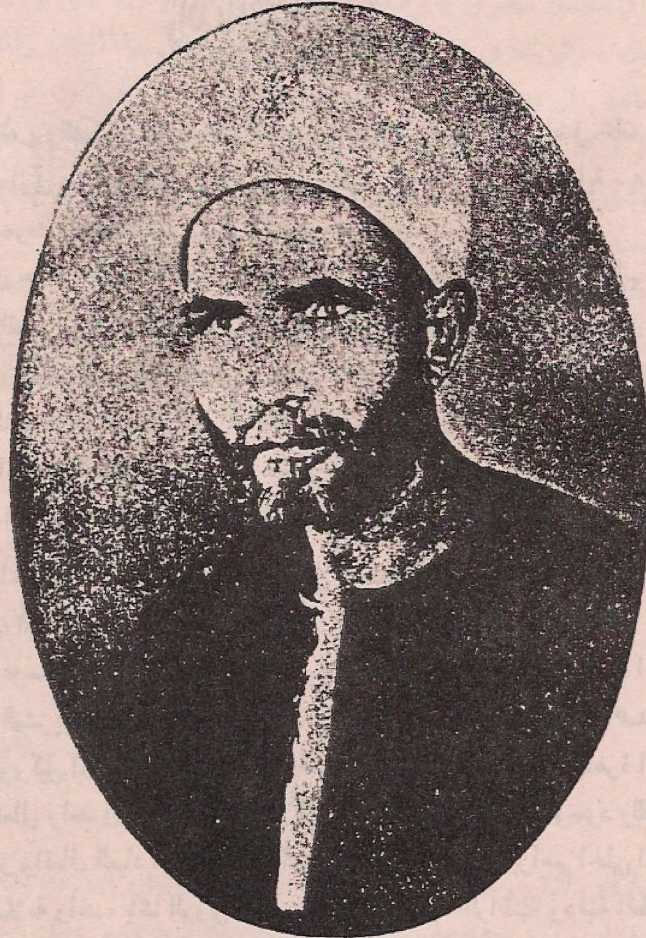
ارفع هذا الكتاب لفضيلتكم لانكم المحقق  
القد لهذا الفن الدقيق والبحاث المدقق لعلوم الفلسفة  
والتوحيد .

راجياً المولى جل وعلا ان يقيقكم ذخراً للعلم  
ومرجعاً لأهله انه سميع مجيب ؟

ناشر الكتاب

الشيخ عز الدين بن عبد السلام





العلامة الجليل صاحب الفضيلة  
الشيخ عيسى منون  
شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على توفيقه ، والشكر له على هباته وانعامه ، والصلاة والسلام على افضل خلقه انصح العرب ، وفضل من اوتي جوامع الكلم ، وروائع الحكم نبي الرحمة ورسول الهداية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه اجمعين .

وبعد : فالذي حداثني الى طبع هذا المؤلف النفيس اني كنت اتوق الى نشر كتاب في علم الكلام ، والقضاء والقدر ، وافعال العباد لعالم سلفي كبير سليم العقيدة غير زائغها ، بعيد عن مذهب المجسمة ، والمعتزلة ، والجبرية ، لامقصد لي من وراء ذلك سوى خدمة العلم ، ونشر مؤلفات السلف الصالح . فكنت دائب البحث كثير المراجعة والتنقيب بفهارس دارالكتب الملكية العامة وغيرها من فهارس المكاتب الشهيرة فلم اترك فرصة تمر الا بحثت فيها عن بغيي وما تحفزني اليه نفسي من توخي طبع الكتب المخطوطة القديمة رجاء ان اكون قد قمت بالفائدة المرجوة الموفورة .

لهذا كله لم ادع المناسبات تمر هباء ، وتذهب جفاء بل كنت لا اكد اسمع عن كتاب في هذا الفن الا بحثت عنه وسعيت اليه ولشرف مقصدي ونبل غايي لم ارجع بصفقة المغبون ولا بنحفي حنين ، فالحمد لله جل شأنه وعز سلطانه استاذنا العلامة الجليل شيخ مشايخ رجال التحقيق وغير علماء الحديث والرجال - في القرن العشرين - الذاب عن حياض الملة والدين صاحب الفضيلة الشيخ محمد زاهد ابن الحسن الكوثري وكيل المشيخة الاسلامية في الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة الآن . فارشدني حفظه الله تعالى وامد في عمره الى كتاب « اللمعة » في تحقيق مباحث الوجود والقدم ، وفلسفة القضاء والقدر وافعال العباد لمؤلفه العلامة التحرير المرحوم الشيخ ابراهيم الحلبي المذارى المعروف باستاذ العلامة راغب باشا الوزير الكبير صاحب « سفينة الراغب ودفينة المطالب » وطلب من فضيلته ان اطلع على الكتاب وابحثه قبل الاقدام على نشره ومن اين لمثلي ان يبحث ويبدى رأيا في كتاب ألفه العلامة الحلبي واستحسنه استاذنا الكوثري ولكنني تنفيذاً لامره وتحقيقاً لرغبته اطلمت على الكتاب وقرأته فوجدته آية في تحقيق مباحث الوجود ومعجزة في فلسفة القضاء والقدر وتكليف العباد لأن مؤلفه البارع لم يترك رأياً من الآراء الخاصة بهذه المواضيع الا بحثها بحثاً وافياً ومحصياً تمحيصاً دقيقاً فيتنا نمجده يذكر آراء الفيلسوف « ناليس » في مبحث الوجود يتقل الى كلمة الفارابي في الجمع بين رأيي « افلاطون » و « ارسطو » ثم يرجع على اقوال صاحب القبسات ومنها الى رأي « الاشعري » و « الصدر الشيرازي » و « الطوسي » وجمهور الحكماء .

ثم يذكر رأي « أبي البقاء » و « علاء الدولة السمناني » و « المحقق « الياضي » و « أبي اسحاق الاسفرايني »



و « ابى الحسين البصرى » وصاحب الكشاف و « الرازى » و « الاصفهاني » ، و « امام الحرمين » وابن العربى هذا الى الكلام على اراء الجبرية ، والمعتزلة ، والمثائين ، والاشراقين ، والامامية . الى غير ذلك من البحوث الفريدة المتفرقة فى شتى الكتب حتى ان الباحث المجد فى هذا العلم لو اراد الاطلاع على مادونه المؤلف فى هذا الكتاب الصغير الحجم الغزير المادة والكبير الفائدة فى متفرقات الكتب لاستغرق منه ذلك زمناً ليس بالقليل . هذا فضلاً عما سيتكبد منه المشقة فى البحث والتنقيب .

فلاهمية هذا الكتاب استعنت بالله القدير فى نشره وابرازه الى عالم المطبوعات لأول مرة لاسيما وقد اجاب رجائى صاحب الفضيلة العلامة الكثرى فصحه وعلق عليه تعليقاً علياً مفيداً فجزاه الله عن العلم وأهله خير الجزاء راجياً من الله ان يعم نفعه ، والله سبحانه الموفق لما فيه الخير والصواب .

الناشر

السيد عزة العطار الحسيني

الدمشقي

-----ooo-----

## الى جاء ، اصلاح الاخطاء المهمة كالآتى

١٩/٢ بانتاج و ٢٠/٧ الثالث (٣) و ١٧/١٢ المتوجه و ٢٠/١٣ عدم امكان و ١٩/١٤ للشيء  
( بدل ليس ) و ٢٧/١٦ وجوده و ٢٨/١٦ او الدهرى و ١٩/٢٤ للوجود و ٣/٢٥ يقتاس  
١٦/٣٦ وجودها و ١٨/٥٠ انه ( بدل اذ ) و ١٩/٦٨ تهذب و ١٢/٧٠ عليه . وما سوى  
ذلك ظاهر .



## فهرس مباحث كتاب اللبحة

الصفحة	
٢ — ٥	تقدمة كتاب اللبحة مترجمة مؤلفه ، للأستاذ المحقق العلامة المحدث الكبير الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى .
٦	مطلع الكتاب وذكر ما حوته مقدمته والمقالات الثلاث ، وأهمية مباحث الكتاب
٧	المقدمة ، أقسام الموجود من واجب وعكس ، جوهر وعرض ، مادي ومجرد ، واستيفاء أقسامها استيفاءً بالاف
٩	أقسام العرض ، ١٠ المقالة الاولى ، والفصل الاول من فصولها الثلاثة ، أقسام الحوادث والتقدم ، معنى الوجود ، ومعنى كونه عين الماهية .
١١ — ١٢	بحث مجمع في حقيقة الوجود ، قول ثالثين في مبدع العالم ، ثبوت الماهيات الممكنة في علم الله سبحانه .
١٣	معنى نفس الامر ، تحقيق تعلق العلم بالمستحيل .
١٤ — ١٥	انقسام الحوادث الى ذاتي ، وذهري وزماني عند الفلاسفة ، الفرق بين السباب البسيط وغيره ، بيان السرد ، والدمر ، والإيمان .
١٦ — ١٩	الفصل الثاني ومباحث الخمسة ، النسب بين أقسام الحوادث والتقدم مفهومها وصدقها ، وهواد تلك النسب ، وذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة النسب بينهما .
١٧ — ٢٠	الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحوادث الدهرى لجميع الممكنات عند الفلاسفة .
	اقسام الموجود بالنظر الى المكان والزمان . معنى المكان والمكانى ، ما ينسب الى المكان ب ( في ) .
٢١ — ٢٨	معنى الزمان والزمانى ، ما ينسب الى الزمان ب ( في ) . حدوث العلم عند قدماء الفلاسفة . كلمة الفارابى في الجمع بين رأى أطلاطون وأرسطو . قول مجمع لصاحب القيسيات في الحوادث .
٢٩ — ٣١	بيان اقسام القديم الذاتى والذهرى والحوادث الثلاثة مفهومها ، والنسب بينها باعتبار التحقيق ، ذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة تلك النسب .
٣٢ — ٣٩	المقالة الثانية وفصلها الاول فى القضاء والقدر ، وفي معناها عشرة اقوال للاشعرى والصوفية ، والصدر الشيرازى ، والطوسى ، وجمهور الحكماء وبعضهم رأى البقاء والماتريديّة ، وصاحب القيسيات .
٣٦ — ٤٤	بحث مستفيض فى القضاء والقدر لصاحب القيسيات يمدده المصنف لباب ما عليه أرباب العقول القدسية
٤٥ — ٤٦	الوجوب عن الله وقول علاء الدولة السمنانى ، الفصل الثانى فى بيان المؤثر فى أفعال المباد ، واختلاف العقلاء فى ذلك على ستة عشر قولاً ، وقول الجبرية .



- ٥٠-٤٧ قول الأشعري في المشهور عنه ، وقول الماتريدية ، وبحث ممح من اشارات المرام للمحقق الياضي في ذلك :
- ٥٤-٥١ مذهب أبي اسحاق الاسفرائني على الاحتمالين ، ورأى المعتزلة ، وآراء أبي الحسين البصري ، وصاحب الكشف ، والرازي ، والاصفهاني ، والمشائين ، والاشراقين ، والامامية ، ومحققى الصوفية .
- ٥٩-٥٤ القول الأخير لامام الحرمين في تأثير قدرة العبد ونص كلامه في النظامية واتفاق ذلك مع التحقيق من مذهب الاشعري ، ومناصرة كثير من المحققين لهذا القول ، والفرق الواضح بين هذا القول وقول المعتزلة ، وقول الرازي في الجمع بين قول الاشعري وقول المعتزلة ، وكلمة الكوراني في كتابه قصد السيل ومسلك السداد في ذلك .
- ٦٣-٦١ المقالة الثالثة ، والفصل الأول منها في حقيقة التكليف ، وامتناع التكليف بما لا يطاق وأقسام الصفة السبعة من الحال والصفة الاعتيادية ونحوها .
- ٦٧-٦٤ مبادئ أفعال الانسان ، ومراتب العقل ، وكيفية صدور الافعال من قدرة العبد وارادته .
- ٧٠-٦٨ الشبه الخمسة الموردة على صحة التكليف ، وأجوبة الطوائف عنها ، ومبحث تعلق علم الله بأفعال العباد .
- ٧٢-٧٠ تصوير الشبهة التي تورد على صحة التكليف من جهة تعلق علم الله سبحانه بفعل العبد أجلى تصوير .
- ٧٣ ذكر من قبل هذه الشبهة كدليل ومن أبي ذلك . واقتراق المعتزلة في الجواب عن هذه الشبهة الى اربع فرق . والتميد للبحث ببيان اختلاف الناس في حقيقة العلم ، واختلافهم في حقيقة علمه تعالى ، واختلافهم فيما يتعلق به علمه تعالى .
- ٧٥-٧٤ طرق الفرق الأربع المذكورة في دفع تلك الشبهة ، كفر أصحاب جهم بنفهم علم الله بالحوادث قبل حدوثها .
- ٧٧-٧٦ جواب الفرق الرابعة بطريق المعارضة وطريق الحل ، ومواقفة الآخرين لهم في ذلك وبيان ان علمه تعالى بفعل العبد لا يوجب غير الزوم وبمجرد الزوم لا يدل على عليته احدهما للآخر . والعلاقة بين العلم والمعلوم ، وبيان ان المطابقة بين الشئتين تكون على وجهين :
- ٨١-٧٨ والشبهة التي تورد على صحة التكليف باعتبار تعلق قدرة الله بفعل العبد ، انواع المحال والتصرف في الكون على مقتضى الحكمة ، اختلافهم في جواز التكليف بما لا يطاق .
- ٨٤-٨٢ كلمات لصاحب الفتوحات في افعال العباد وصحة التكليف ، وختام الكتاب .





العلامة المحقق الكبير صاحب المقصبة  
الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوفي  
وكيل المشيخة الاسلاميه و الخلفه العمامه بها



# اللمعة في

تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد  
تأليف

العلامة الحكيم ، البحر الموج ، الجامع لاشتات العلوم ، النظار المحجاج  
الشيخ ابراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري  
المعروف بأستاذ العلامة الوزير راعب باشا الكبير

---

صحح الكتاب ، وعلق حواشيه ، وترجم للمؤلف  
العلامة المحقق الكبير  
صاحب الفضيلة  
الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى



## كلمة عن كتاب اللبحة ومؤلفه البارع

لو كانت في كبريات العواصم الشرقية لجان عليّة تفرغ للبحث عن الكتب باللغة النفع في مختلف العلوم وشتى المواضيع لموالاة نشرها - الأهم فالأهم - تحت إشرافها لتبدلت الأرض غير الأرض والامة غير الامة لكن أين تلك المهم الوثابة التي تفرغ لاعداد وسائل تغذية الأرواح كما يجب غير منخدة بزخارف الحياة المادية ؟ . وكمن كتاب في غاية النفع في موضوعه لا يؤبه به بل بجمل مقدار مؤلفه في العلم أولا يعلم أصلاً ؟ . فطبع كتابه يعث مؤلفه حيا بعد أن كان نسياً منسياً . وكمن بين مآثر السلف من تراث ثمين ؟ . يبقى محتجاً عن الأبصار إلى أن يطبعه أحد الطابعين اتفاقاً . فاضاعة مثل هذا التراث بعدم الاكتراث مجلبة لمقت الأجداد ، ولعنة الأحفاد . والكلام مجال واسع في هذا الصدد لكن نكبح جراح القلم ونرجع الى الكلام عن « كتاب اللبحة » في تحقيق مباحث الوجود، والحدوث ، والقدر ، وأفعال العباد وقد أحسن صنفاً الأستاذ الاديب البهانة الغيور السيد عزة العطار الحسيني الدمشقي حيث قام بنشر هذا الكتاب القيم في عداد مطبوعاته المتخيرة والمأمول أن يلقي سيادته كل تقدير من أهل العلم بطبع هذا السفر البديع الذي ألفه العلامة الأواحد الجامع بين أشات العلوم الشرعية والعقلية ، شيخ مشايخ عاصمة الدولة العثمانية ، وأستاذ أساتذة البلاد المصرية والشامية الشيخ ابراهيم الحلبي المعروف باستاذ راغب باشا - ذلك العلامة الكبير والوزير الخطير مؤلف ( سفينة الراغب ودفينة المطالب ) - ولا يخفى على من عني بعويصات المسائل في علم الكلام أن من أكثر ما تضاربت فيه أنظار الباحثين ، وأعوص ما اختلفت فيه آراء المتناظرين في علم أصول الدين تلك المباحث التي قام الكتاب المذكور بتحقيقها فن أحاط خبراً بطوايا تلك المقاصد ، وتمكن من اجتلائها من انتهاج السيل الأقوم فقد انحلت أمامه عقدة العقد ، ومشكلة المشاكل ، وأصبح على بينة في باقي المسائل ، وكمن تعب علماء اصول الدين في البحث عن أسد الطرق وأرشدوها في تلك المطالب حتى ألفوا كتباً ضخمة لدفع الشكوك ، واجتلاء الحقائق .

لكن حارت أفكار في استخلاص صفوة الصواب من بين كلماتهم المتشعبة جد الشعب وما هو مبحث الوجود الذي يدعى كثير من الناظرين انه بديهي التصور وهو وان كان يظهر بهذا المظهر باديء ذي بدء لكن الباحث كلما ازداد غوصاً فيه ازداد البحث تشعباً أمامه فتيه في مسالكه . إلا اذا وجد صاحب قريحة وقادة ينير المسالك المتشعبة ببيان نير المدرك فيسلك به سبيل الرشيد فينجلي له الموقف ، وكذلك مباحث حدوث العالم ، وأقسام القدم التي لم تزل العقول في عقال عن كشف أرارها وحل ألغازها وهي في حاجة ماسة الى من يوضحها بكفاءة بالغة ، وخبرة واسعة .

قل مثل ذلك في مسألة القضاء والقدر ، وكمن هلك في مهاوينا من أناس لم يبتدوا الى من يدلهم على الحق الأبلج في هذا الباب ، واستسلموا لظلام الهوى فضلوا السيل ، ومبحث أفعال العباد لا يقل



خطورة من تلك المباحث بل هو وعبر المسلك إلا لمن آتاه الله بصيرة نافذة تجلو ظلمات الهوى ، وتهديه الى مرشد رشيد يبصره في موارد الردى ، ويسلك به مسلك الهدى .

وهذا الكتاب الذى نحن فى صدد الكلام عنه ، قد قام باستخلاص الصفوة المنشودة فيها أحسن قيام حتى أصبحت تلك المسائل على طرف الثام من المطالعين الكرام . وكان مشايخنا رحمهم الله يوصوننا بهذا الكتاب فى تلك المطالب الصعبة لسهولة مأخذه ، واستيفائه لتلك المباحث أحسن استيفاء ، بل يوجد فيه من استعراض الآراء وتمحيصها ما لا يوجد فى كثير من الأسفار الكبار وليس الخبر كالمعاينة .

وقد صدق العلامة الوزير أحمد جودة باشا حيث قال فى تاريخه عند ترجمة المؤلف : « واثبات فضل هذا العالم الجليل لا يحتاج الى شاهد سوى كتاب اللعة » والوزير المذكور من المقتصدین جداً فى مدح الرجال ، واستدراكاته الجمة على ابن خلدون فى الكلام على العلوم مما يدل على انه خزيمة هذه الشهادة . ولا أكون مبالغاً إذا قلت انى لم أر كتاباً بهذا الحجم يحوى مثل هذا العلم الجم .

#### اسم المؤلف ونسبه

هو إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المذارى بالذال المنجمة نسبة الى المذارى جمع المذرة آلة تدرية القمح وقد نسب أحد آبائه الى صنعة الآلة المذكورة فشهروا به المترجم .

#### مولده وأشياخه

ولد بحلب وحصل مبادئ العلوم هناك وصحب الشيخ صالح بن رجب المواهب الحنفى بها وأمره بالاستزادة من العلم والاقبال اليه لرؤيا كان المترجم رآها وحكاها للشيخ فرحل الى مصر فلزم مجلس العلامة الأرواح الشيخ على السيواسى فى المعقول والمنقول وكان شيخه هذا آية فى الذكاء وسعة الاطلاع ومن زادهم الله بسطة فى العلم والجسم حتى كان يقول : انى أكل كثيراً ، وأطالع كثيراً وأحفظ كثيراً . وهو عمدته فى العلم .

وبعد أن لازمه سبع سنين يتلقى العلوم منه ومن سائر مشايخ القاهرة عاد الى بلده حلب يعلم جم فى المعقول فسئل عن المنقول فأظهر انه لم يحققه كما يجب لانصرافه الى المعقول . فقالوا له احتياجنا الى المنقول أكثر من احتياجنا الى المعقول . فسافر قاصداً الحج على طريق الشام فأقام بدمشق وأخذ عن عبد الفتى النابلسى ، وأبى المواهب الحلبي ، وعلى العمادى ، والياس الكردى ، ومحمد الحبال ، والشهاب الغزى ثم حج فأخذ بالحجاز عن عبد الله بن سالم البصرى ، وأبى طاهر الكوارنى - تلميذ ابن عبد الحكيم السيلالكوتى - ومحمد حياة السندى ، ومحمد بن عبد الله المغربى ثم رجع الى مصر فلزم مجلس شيخه السابق ذكره ملازمة كلية فى المعقول والمنقول الى أن تخرج عليه فيهما وأصبح معيد درسه واشتهر هناك ببالغ ذكائه وسعة علمه .



ومن جملة شيوخه بمصر موسى الحنفى ، وسليمان المنصورى ، ومنصور المنوفى ، وسالم النفراوى والشهاب الملوى ، والشهاب الدمنهورى وغيرهم ، وقد أذن له المشايخ بالتدريس فدرس هناك مدة سبع سنين تزدهم على دروسه طلبة العلم غاية الازدحام ، ويلقى من العلماء ما يليق به من الاحترام تقديرأ منهم لاتقاد قريحته وسعة علمه ومن جملة ما قرأه تجاه رواق الشاميين « الدر المختار » وهو أول من قرأه بالأزهر الشريف كما انه أول من كتب حاشية عليه ، وحاشيته تسمى « تحفة الأختيار » وأقرأ أيضاً الهداية وغير ذلك الى ان اشتهر بمصر غاية الاشتهار ، ونال دنيا واسعة من الامير يوسف كخيا .

#### سفره الى استامبول واتصاله براغب باشا

ثم ذهب الى عاصمة الدولة العثمانية سنة ١١٥٣ موفداً من قبل العلماء لرفع شكاوى ضد سليمان باشا العظم والى مصر لاثارته الفتن بمصر بالدس بين الامراء فاتصل برئيس الكتاب محمد الراغب باشا هناك حيث كان من اختصاصه النظر فى الشكاوى التى ترد الى العاصمة كما كان مرجع سفراء الدول الاجنبية ، ولذلك سميت الرئاسة المذكورة ( نظارة الخارجية ) فيما بعد .  
وحيث علم الوزير محمد الراغب باشا المعروف بالعلم والفضل بغزارة علم صاحب الترجمة كلفه أن يبقى عنده ليكون أستاذاً خاصاً له فقبل ذلك واستقر هناك فى بلنية العيش يتلقى الوزير المذكور منه العلوم وصاحب الترجمة هو الذى قابل تلك النسخ القيمة المحفوظة فى خزانة الوزير المشار اليه الى اليوم ، ومن جملة ما قابله من الكتب الكبيرة الفتوحات المكية وقد أتى بأصل المؤلف المحفوظ فى قونية وقابلها به . ولمسعى المترجم فى اصلاح النسخ المحفوظة بخزانة راغب باشا اشتهرت كتب الخزانة المذكورة بالصحة الى اليوم ، وقد استمرت صلته بالوزير المذكور الى أن عين الوزير والياً لمصر سنة ١١٥٧ فأراد أن يستصحه حينما سافر الى مصر لكن شاءت الأقدار أن يبقى الأستاذ بالعاصمة .

#### اتصاله بشيخ الاسلام وحيازته للرتب العلمية الرسمية

ثم اتصل بالعلامة شيخ الاسلام عبد الله بن محمد المجدى المعروف بالوصاف وخدم عنده بوظيفة التمييز والتفتيش مواظباً على التدريس ومن تلقى منه العلم هناك شيخ الاسلام محمد اسعد ابن شيخ الاسلام عبد الله المجدى المذكور ، وحاز المترجم الرتب العلمية الرسمية الى ان وصل الى موصلة السلمانية المعروفة عندهم . وكان شيخ الاسلام السيد مرتضى أعلى قدره بعد أن اطلع على بعض مؤلفاته . وبعد وفاة ابن همام المحدث سنة ١١٧٥ تولى المترجم مشيخة الحديث بايا صوفيا بأربعين عثمانيا عن كل يوم كما هو شرط الواقف ، وبجامع السلطان سليم ايضاً واستمر على تدريس الحديث بهما الى أن مات .



### وفاته وبعض مؤلفاته

مات في ربيع الآخر سنة ١١٩٠ ودفن قرب ضريح أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه وابنه المدرس اسماعيل حتى توفي سنة ١٢١٩ وحفيده الأستاذ علي رائف توفي سنة ١٢٥٨ رحمه الله . ومن مؤلفاته هذا الكتاب الذي سماه (اللمعة) وقد ألفه باسم راغب باشا الوزير كما أشار الى ذلك في أول كتابه . ومنها ( تحفة الاختيار على الدر المختار ) وقد سبق ذكرها أيضا . ومنها ( شرح جواهر الكلام ) للقاضي عضد الدين الايجي الى غير ذلك مما لا حاجة الى ذكرها هنا .

وقال المرادي في سلك الدرر : كان آية الله الكبرى في العلوم العقلية والنقلية . . . ودروسه يحضر فيها العلماء ، وكان غالب محقق الأزهر تلامذته ، وأما تلامذته في بلاد الروم (البلاد العثمانية) فلا يحصون كثرة اه .

وقال ابن عابدين في عقود اللآلي : كان له القبول التام ، وانتفع به الخلق الكثير ، والجم الغفير وكان في الفطنة والذكاء على جانب عظيم محققا مدققا متضلعا في العلوم العقلية والنقلية حتى قيل انه لم يأت بعد الشهاب الخفاجي محقق مثله اه .

ومن أجل تلامذته شيخ مشايخنا العلامة هبة الله التاجي وقد ترجم له في كتابه ( حديقة الرياحين في طبقات مشايخنا المسنين ) تغمده الله برضوانه .

وهذا القدر من البيان كاف في الإشارة الى مقدار الكتاب ومؤلفه المحقق ؟

محمد زاهد الكوثري



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من وقفت دون سرادق عزه الأحيى عقول النظار ، وتضاءلت تحت شعاع حجاب جلاله الاسمى ثاقبات الافكار . ونظم بحكمته عقد الموجودات أتم نظام . وأحكم بقدرته صنع المخلوقات أحسن إحكام قضى بما شاء على وفق علمه المحيط الأزلى، وقدر ما قضاه بأبداعه الأبدى جعل انسان عين الوجود وجود عين الانسان . وحله أمانة التكليف بعد ما علمه البيان . والصلاة والسلام على واسطة ذلك النظام . وعلى آله وصحبه ليوث الوغى وهداة الأنام .

أما بعد فيقول الفقير ابراهيم الحلبي الحنفى . عامله الله بلطفه الجلى والحنفى . هذه لمعة يهتدى بها فى دياجير الشبهات . مشتملة على مقدمة وثلاث مقالات . فالمقدمة فى تقسيم يحصر أنواع الوجود على طريق الاجمال . ليسهل على النفس تفصيله الموجب لغاية الاستكمال . والمقالة الاولى فى بيان حدوث العالم بعد العدم وتفرد الواجب تعالى بالقدم . والمقالة الثانية فى تحقيق القضاء والقدر وان كل ممكن واقع بمشيئة خالق القوى والقدر . والمقالة الثالثة فى صحة تكليف العبد . وأنه لا جبر (١) ولا تفويض كما يزعمه الجاهل العنيد ، وانما اقتضت على هذه المسائل الثلاث لأنها من أمهات أصول الدين لا يستغنى عن تحقيقها طالب حق اليقين لا جرم سلك فى بيانها مسلك البرهان القاطع المؤيد بلوامع الحدس الساطع . لا يحتاج فيها بعد لإعداد المحل . إلا إلى تيسير واهب العقل عز وجل فبعت بنت فكر تميس اختيالا فى حل التحقيق . ويضئ خدر تلالاً فى حلى التدقيق . علت قدرا أن يرفع حجابها كل خاطب ، وأنفت كبراً أن يكشف نقابها غير راغب (٢) فانه يعلم قدرها بعالي همتها كما هو المأمول . ويغنى مهرها بصفى سجيته وليس (٣) إلا حسن التلقى بالقبول . كيف لا وهو ذو همة وقف دونها الفلك الدوار . وعزمة أرهقها قلب الليل والنهار أحياء دروس العلم وأن اندراسها ، وجدد معالم المجد ابان انطاسها إن حاول معضلة توفى اشتعالا ذكاء فطنته أو زاول مشكلة تلالاً صفاء مغين قريحته . ما توارت الشمس بالحجاب إلا خجلا من أشعة أفكاره ، ولا تلفعت بالسحاب الاحياء من لامعات أنظاره على أنها نخبة مما استفضته من تبارك فكنت كالمهدى أحقر التمر الى هجر ، وومضة مما اقتبسته من أنواره فصرت كالمسدى إلى البحر الخضم وذاذ المطر

(١) يشير الى الكلمة المأثورة عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه وهى قوله « لا جبر ولا تفويض لكن الأمر بين بين » يعنى أن العبد ليس بمجبور فى أفعاله كما يقول الجبرية . ولا هو مستقل كما يعزى الى القدرية . ز .

(٢) تورية عن العلامة الوزير محمد راغب باشا الكبير مؤلف سفيته الراغب ودفينة المطالب ، وقد شمر المؤلف باستاذ راغب باشا . ز .

(٣) أى ليس اغلاء مهرها إلا حسن التلقى بالقبول . ز .



إذ هو الحي لموات فكرك العلية. والمروج لكساد بضائع القلية. بل هي في الحقيقة بضائع مودت إليه، وصناعتها حنت إلى أصلها فتلت بين يديه. لا زال لسان كماله مفصلاً بسجوده. ووارد إضائه مطر الآفاق بحمده. مادامت فضائله متعالية. وفراضه متتالية، وطائر سعده مفرداً ويلبل رفقه منتشداً

وهذا دعاء لا يرد فانه دعاء لأنواع البرية شامل  
وما أنا أشرع مستمداً من واجب العقول، وأستحيض من فيضه الأقدس فأقول.

#### — المقدمة —

اعلم ان الموجود الخارجى إما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن إن احتاج إلى موضوع. وهو المحل المقوم لما حل فيه. فرض، ولا لجوهر. والجوهر أن قبل الإشارة الحسية فادى ولا فجرد. والمجرد إما مؤثر أو مدبر أو لا ولا.

فالأول : العقول الطولية وهي العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها (١) شروطاً لتأثير الحق تعالى لما سياتى من إقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى.

والثاني : إما مدبر للأجرام العلوية وهي (٢) النفوس التسعة الفلكية أو مدبر للأجرام السفلية فاما لأنواعها وهي المثل الأفلاطونية؛ أو لأشخاصها. فاما بالتمية بالقوى الطبيعية من الجاذبة والماسكة والماضية والداخية والناذية والنامية الميقات للشخص ومن المولدة والمصورة المقيتين للتوحيث وهي النفس النباتية الموجودة في النبات والحيوان والإنسان. وإما بالاحساس بالمشاعر العشر والتحرك الاختيارى بقوى الشهوة والغضب لجلب النفع ودفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والإنسان وإما بالتكامل بالقوتين النظرية والعملية وهي النفس الناطقة المختصة بالإنسان.

وأما الثالث : فاما خير بالذات وهو الملائكة الكرويون أو شرير بالذات، وهو الشياطين أو مستند لها وهو (٣) الجن. وأما المادى فاما محل لجوهر آخر فهوولى أو حال فيه فصورة أو مركب منها لجسم طيسى أما المبول فاما أن يمكن توارده الصور عليها وهي هيولى العناصر أو تزمها صورتها وهي هيوليات الأفلاك والكواكب، وأما الصورة فاما شاملة لجميع الأجسام. وهي الصورة الجسمية. أو مختصة بنوع منها. وهي الصورة النوعية. والتنوعية إما أن تلتزم هيولاً ما. وهي صور

(١) يحاول بهذا أن يجمع بين كلام أهل السنة وكلام الفلاسفة إلا أن دليل الفلاسفة في اثبات العقول العشرة غير تام. وللبرهان الكوراني المسلك المختار في أول صادر عن الواجب بالاختيار، يتوسع في بيان هذا الموضوع على مذاق له خاص به من محاولة الجمع بين الفلسفة، والكلام، والتصوف. ز. (٢) والضمير راجع إلى المدبر وتأثيره باعتبار الخبر ومثله ما سياتى. ز. (٣) أى مالا يكون مؤثراً فيما سبق ذكره ولا مدبراً لما مضى شرحه. ز.



الافلاك والكواكب - أولا - وفي صور العناصر - وأما الجسم الطيبي فاما بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايح - التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة - وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه بارد رطب، واذا صب في كوزين فكل منهما أيضا بارد رطب مع أنه مؤلف من الهوى، والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة وإما مركب ينقسم اليها . والبسيط إما غير قابل للكون والفساد أو قابل لها والاول اما نير أولا فالنير هو الكوكب وهو اما سيار أو ثابت فالاول هو السبعة السيارة . والثاني اما مرصود أولا والاول ألف وخمسة وعشرون كوكبا (١) والثاني لا يعلمه الا الله تعالى. وغير النير هو الفلك وهو اما غير شامل للأرض وهي أفلاك التداوير الستة لما عدا الشمس من السيارات أو شامل لها وهو اما شرقى الحركة وهو أربعة الفلك الأعظم « ومدير عطارده » و « جوزه القمر » و « مائله » أو غربيا وهو أربعة عشر ( فلكا ) واحد منها فلك الثوابت وستة منها يمثلات ما عدا القمر من السيارات وسبعة منها حوامل التداوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس (٢)

وأما القابل لهما (٣) فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول اما خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعي الحرارة واليوسة، أو خفيف باعتبار ما تحته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعي الحرارة والرطوبة، والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعي البرودة واليوسة، أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعي البرودة والرطوبة. وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما تام أولا الثاني الممدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما مفكر بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر والتلج والبرد والغياب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء، والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة والشهاب والذوابات وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والنار الرافعة له الى الجو وما أشبه ذلك

(١) وذلك بالنظر الى عهد المؤلف . ز . (٢) وبسط هذا الموضوع في شرح السيد على تحفة القطب الشيرازي، وكذلك في شرح قاضى زاده على ملخص الجفمى وغيرها من كتب الفقه واللام بأطراف الحديث يكفى ما في شرح المقاصد مما يتعلق بهذا البحث فليراجع . وجوزه مرعب (كوزه) وهو اسم لمقدنى الرأس والذنب وهما نقطتا التقاطع لفلكى القمر الممثل والمائل وله فلكان آخران كما هو مشروح في محله ويسمى يمثل القمر بالجوزه لكونه محركا للجوزهرين، وسميت المثلثات مثلثات حيث توافق لفلك البروج أعنى الثوابت بالمركز، والمنطقة، والقطبين. وسمى المائل مائلا ليل منطقته عن منطقة البروج ميلا ثابتا. ونظرية ان «الافلاك غير قابلة للخرق والالتام» ذهبت أدراج الرياح عند الجميع كما هو شأن الاستدلال باللازم على المألوم لكن لابد من الالام بها للتمكن من متابعة البحث مع جميع أصحاب النظريات المختلفة عن فهم . ز . (٣) يعنى الكون والفساد . ز .



(١) وأما العرض فهو إما أن يقتضى القسمة لذاته وهو الكم ، أو يقتضى اللاقسمة لذاته وهو النقطة والوحدة، أو يقتضى النسبة لذاته وهي الأعراض النسبية؛ أولاً يقتضى شيئاً من ذلك وهو الكيف . والكم إما أن يكون بين أجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل الذى هو المقدار أولاً وهو المنفصل الذى هو العدد . والمتصل إما قار أو سيار . الثانى الزمان الذى هو ممدار حركة الفلك الأعظم . والاول خط إن انقسم فى جهة فقط ، وسطح إن انقسم فى جهتين فقط، وجسم نعلمى إن انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع :

الاول الكيفيات المحسوسة : وهى مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء ، والاشكال والالوان ، والاصوات ، والروائح ، والطعوم ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليوسة ، والخشونة ، والملاسة ، والتقل ، والخفة وما شاكلها . وهى ان كانت واسعة سميت انفعاليات ولا سميت انفعالات .

والثانى الكيفيات النفسانية : كالحياء ، والقدرة ، والارادة ، والادراك وسائر الامور القلبية ، وهى ان كانت واسعة سميت ملكة ، وان كانت سريعة الزوال سميت حالاً .

والثالث التبرؤ : وهو الاستعداد القديد المسمى بالامكان الاستعدادى وذلك اما لقبول الملائم ولا قبول غيره ويسمى القوة للمصاحبة ، أو لقبول غير الملائم ويسمى الضعف كالمراضة . والرابع الكيفيات المختصة بالكميات : اما بالمتصل فكالاتمناه والاستقامة للخط ، وإما بالمنفصل فكالتركيب والاولى للعدد .

وأما الأعراض النسبية فبعضة . الاول الاضافة : وهى النسبة بين أمرين يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كما بين الأب والابن ، والعالى والسافل . والثانى الأين : وهى نسبة المتمكن الى المكان . والثالث متى : وهى نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن . والرابع الوضع : وهى نسبة بعض أجزاء الشيء الى البعض والى الخارج كالجلوس ، والقيام . والخامس الملك : وهى الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المتصل معه كما عند التمام ، والتقصص . والسادس أن يفعل ما دام يفعل : وهو التأثير كالقطع والسكر . والسابع أن يفعل مادام يفعل : وهو التأثير كالاقطاع والانكسار (٢) .

(١) وتفصيل هذا البحث فى أواخر الجزء الاول من شرح المقاصد . ز .  
(٢) والمصنف أحسن صنأ حيث استوفى ذكر أقسام الجوهر والعرض على مذاهب الفلاسفة لأن المطالع لابد له من تصور معانيها على مصطلحهم فى المناقشة معهم وان كان المتكلمون على خلاف معهم فى كثير من تلك الأقسام كما هو معلوم . ويرى القارىء الكريم فى ثنايا هذا الكتاب مبلغ سعة دائرة بحث المؤلف فى الطبيعيات والفلكيات وسائر ما يبلغ اليه المعارف البشرية فى عصره وهذا هو سر اجادته لأن علماء الدين اذا قصرُوا فى تفهم معارف عصرهم يصبحون كمن يكافح سلاح مفلول فالواجب على علماء الدين مواصلة السعى فى تتبع جميع ما يجد على تعاقب المصور من الاكتشافات والنظريات المستحدثة ليكونوا على بصيرة فى الرد والقبول . د .

## - المقالة الأولى -

وأما المقالة الأولى فهي ثلاثة فصول .

الفصل الأول في الحدوث والقدم وأقسامهما: اعلم أن الحدوث مسبق وجود الماهية المقررة بعدم مطلق قولنا مسبوقية كذا بكذا إشارة إلى أن مفهوم الحدوث من مقولة الإضافة لتوقف تعقل مسبوقية الوجود بالعدم على تعقل سابقة العدم للوجود وبالعكس . وإضافتها إلى الوجود إشارة إلى أن الحدوث صفة الوجود لصفة الماهية، وإضافة الوجود إلى الماهية مؤذنة بالتأخير . لأن الأصل في الإضافة المتأخرة بين المضاف والمضاف إليه ولو بوجه تكون المتأخرة متبادرة إلى الذهن هو المتبادر من اللفظ إلى الذهن من غير صارف يجب حمله عليه . خصوصاً في مقام التعريف . لكن هذه المتأخرة إنما هي في الذهن فقط وأما في الخارج فوجود الماهية عينها كما هو مذهب الأشعرى والمحققين وعلم من هذا أن الحدوث غير معقول في حق الواجب جل شأنه لأن وجوده مجرد عن الماهية . برهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان . إما العدم، أو المعلوم، أو الوجود المقترن بالماهية المتعين بحسبها ، أو الماهية المقترن بها الوجود المتعين بها، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بها . والثاني بأقسامه الخمسة باطل . أما الأولان فلائهما لا يؤثران في شيء . والواجب مؤثر عند جميع العقلاء، إما في العقل الأول فقط كما هو مذهب عامة المشائين . وإما فيما عدا الفعل الاختياري الصادر من الممكن كما هو مذهب المعتزلة . وإما في جميع الممكنات كما هو مذهب الاشراقيين ، والمحققين من المشائين ، وجميع الصوفية والمتكلمين خلا المعتزلة وهو الحق الصراح .

وأما قولهم « عدم المعلول لعدم العلة » فعناه عدم التأثير لا تأثير العدم أي الواقع عند عدم العلة عدم المعلول فاللام مجاز كما في « لدوا للموت وابنو للخراب » غير أن الترتيبين متما كان للفرق بين شبه العلة القاعلية وشبه العلة الفاتية . أو تقول ابتداء . أما الأولان (١) فلائهما لا يؤثران في الوجود . حيث لا مجال للإيراد ولا حاجة إلى الجواب كما لا يخفى على ذي مسكة . وأما الثالث فلا يحتاج الوجود إلى الماهية في تشخصه بحسبها . وأما الرابع فلا يحتاج الماهية إلى الوجود في تحققها في الخارج . وأما الخامس فلا لأن التركيب من لوازمه الاحتياج والاحتياج في الثلاثة ينافي الوجوب الذاتي . وإذا بطل التالي بطل المقدم ثبت نقيضه وهو أن ذاته سبحانه موجود لا ماهية له بل هو صرف الوجود لكن لا بالمعنى المصدري الذي هو أمر اعتباري ومعقول فإن تعالى الله عما لا يليق به بل معناه الوجود المتأصل المحقق في الخارج . فإن ما به يتحقق غيره أولى بالتحقق . فلفظ الوجود هنا اسم لا مصدر وهو الحق الصريح الذي لاسترة دونه وإليه ذهب المحققون : وأبو الحسن الأشعرى، وأبو الحنين البصري، وسائر الحكماء وقولهم : « ماهية تعالي عين وجوده » مجرد تعبير من باب المشاكلة لوقوعه في مقابلة قولهم : « ماهية الممكن غير وجوده » ونظيره قولهم : « الجوهر ما قام بذاته » في مقابلة قولهم . « العرض ما قام بغيره » فكما

(١) يعني كونه العدم أو المعلوم . ز .



أن المراد من القيام بالذات لازمه الذي هو معنى سلوي أعني عدم القيام بالغير من باب الكناية وأن كان المألوم مستحيلا نحو « ليس كنهه شيء » كذلك المراد من قولهم: « الماضية عين الوجود » لازمه وهو انتهاء الماضية عن الوجود مستحيلا لمباشرة استماله اتحاد الاثنين . وإذا ثبت أن الواجب تعالى موجود في الخارج لزم أن يكون جزئيا حقيقيا .

قال سيد المحققين في حاشيته على شرح المطالع : اعلم أن هذه المباحث التي أوردتها الخارج في كون الوجود عين الواجب أو زائدا عليه هي الكليات الدائرة على أصل القوم . وههنا مسألة أخرى قد أشرنا فيها سبق أنها لا يدركها إلا أولوا البصائر والالباب الذين خصوا بالحكمة البالغة وفصل الخطاب فلفظها ههنا بقدر ما تفي به قوة التقرير . وتخطيطه دائرة التحرير ، فقول وبالله التوفيق : كل مفهوم مقابلي للوجود كالإنسان مثلا قائمه مالم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا . ومالم يلاحظ العقل انتظام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مقابلي للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الأمر محتاج إلى غيره فهو ممكن إذا لا تفي بالممكن إلا ما يحتاج في كونه موجودا إلى غيره فكل مفهوم مقابلي للوجود فهو ممكن ولا شيء ممكن بواجب فلا شيء من المفاهيم المتخيلة للوجود بواجب . وقد ثبت بالبرهان أن الواجب تعالى موجود فهو لا يكون إلا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مقابلي لذاته ولما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون توينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب أن يكون الوجود أيضا كذلك إذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن أن تكون لأفراد . بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس عينه إمكان تعدد ولا انتظام وقائم بنفسه ونزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي المعزى عن التقييد بشيء والانتظام إليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للهامة الممكنة . فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وأغناء شتى يتخذ الاطلاع على ماهياتها فالتلوه جود كلي وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا . هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من شياطيننا وقالوا لا يعلمها إلا الراسخون في العلم . فان قلت الذي يتبادر إلى ذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وأيضا المفهوم من لفظ الوجود ما تلم به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يقتصر بمعنى لازمه أحد . قلت : الجواب من الأول أن الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ فإنه يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا تلك الحقيقة المقتضية عن الاشتراك في حد ذاتها بمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته . وعن الثاني أن المصنع هو مخالفة البرهان وما يؤدي إليه لا الاشتهار في ألسنة الأقوام بتبويه الأقوام نصم يتجه على المقامة الثالثة « كل ما هو محتاج في كونه موجودا إلى غيره فهو ممكن » مع لطيف وهو أن المحتاج في كونه موجودا إلى غيره هو موجود ممكن قطعا لا محتاج في كونه موجودا إلى غيره هو وجوده . ويندفع ينظر دقيق وهو أنه لا احتاج في موجوديته إلى غيره فقد استغنى ذلك من غيره وصار معلولا له هو متوقفا على ذلك وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير المتوقف عليه وجوده أو



موجده . وما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في خد ذاته يتافى العدم وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم لأن ما عده لا يتمتع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك أن الواجب هو الذي يتافى العدم لذاته لا ما يتافى بواسطة غيره انتهى كلامه . أقول : مراده بالانضمام مجرد التعلق، والإضافة لا القيام والاتصاف ولا لتافى ما بعده من أن الوجود جزئى حقيقى قائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره وأنه لا يتصور كونه قائماً بالماهيات الممكنة . ومراده ببعض المحققين شيخه مولانا قطب الدين الرازى هذا كله بالنظر الى الخارج . وأما العقل فلا حظ له في إدراك كنه ذلك الجنب الأقدس فليس له وجود ذهنى والا لكانت خصوصية وجوده ذهنى ، مغايرة لخصوصية وجوده الخارجى فيلزم أن يكون هناك أمر يتوارد عليه الوجودان وليس ذلك إلا الماهية وقد علمت بطلانها بالبرهان . وإذا بطل وجوده ذهنى فليس له حد ، ولا جنس ، ولا فصل وليس هو بجنس ولا فصل ولا نوع ولا خاص ولا عرض عام ، ولا كلي ، ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد نعم يمكن رؤيته تعالى وتوقع لمن شاء في الدنيا (١) والآخرة بلا كيف وكذا يمكن تصويره بعنوانات والحكم عليه بمفومات انتزعتها العقل من بعض صفاته وأفعاله بقدر وسعه . قال تاليس الملقب أن العالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وإنما تدركها من جهة آثاره اذ هو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته الا من نحو أفعاله وإبداءه وتكوينه للأشياء فلنستدرك له اسماً من نحو ذاته . بل من نحو ذاتنا . وقيدنا الماهية بالثبوت لأن ماهية الممكن لها تقرر وتحقق في نفسها من حيث هي فإنها في تلك المرتبة وإن كانت عارية عن اعتبار الوجود الزائد وكذا العدم المقابل لكن اليقين حاصل بأنها ليست نفيًا محضاً وعدمًا مطلقاً . والا لما صح التوجه اليها نظراً الى نفسها والتالى باطل . فإن قلت التوجه اليها هو وجودها ذهنى فلا يكون له تقرر دونه . قلت معلوم بالبداهة أن المتوجه اليه لا بد له من ثبوت في نفسه ليتوجه اليه . فإن قيل اذا كان العلم أزلياً فلا سبق ثمة . قلت نحن لا ندعى السابق وإنما ندعى أن لها تقررًا في نفسه تقررًا ما مغايراً لثبوتها في علم الحق تعالى ازلاً وأبدًا كما أنه مغاير لوجودها الخارجى والذهنى أبداً . برهانه أنه لو لم يكن لها نوع تحقق وثبوت في علم الحق سبحانه لكانت أعداماً صرفة اذ كان الله ولم يكن معه شيء غيره في الأزل فلا وجود للأشياء في الخارج ولا في ذهن مخلوق هناك اذ لا مخلوق في الأزل فالعلم لم يكن لها نوع تحقق في علم الحق أزلاً لكانت أعداماً صرفة بالضرورة واذا كانت أعداماً صرفة امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لأن العلم وإن قلنا انه ليس صورة عقلية بل إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة فإنه لا بد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم . والمعلوم معلوماً لذلك العالم وتلك النسبة هي المبرر عنها بالتعلق . ومن المعلوم أن التعلق إنما يتصور بين متمايزين ولو بالاعتبار ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجملة فإنه مالا ثبوت له أصلاً لا إشارة اليه بوجه من الوجوه وكل ما هو كذلك يتمتع أن يكون متميزاً ضرورة أن كل متميز يصح أن يكون مشاراً اليه حساً أو عقلاً فالأثبوت له أصلاً يتمتع

(١) عند مشيقي الرؤية لتبيننا محمد صلى الله عليه وسلم في المعراج . ذ .



أن يكون متميزاً . ومن المعلوم أن عدم المحض أى ما يفرض ما صدق لهذا المفهوم على تقرير اتصافه به المستلزم لأن لا يلاحظ بوجه ما في علم ما ولا بوجه كونه عدما محضاً لاثبوت له أصلاً والا لما كان عدما محضاً هذا خلف فلا يتميز له أصلاً فلا يصح أن يكون طريقاً من طرفي النسبة التي هي التعلق فلا يصح أن يكون معلوماً فلو كانت الأشياء في الأزل أعداماً محضاً لاثبوت لها بوجه من الوجوه لم يصح أن تكون معلومة للحق تعالى أزلاً أصلاً لكن علم الحق سبحانه وتعالى محيط بأزلاً بجميع المعلومات قطعاً فلها تمايز فلها نوع تحقق وثبوت أزلاً في العلم المحيط الذي هو نفس الأمر لأن نفس الأمر هو المرجع للأمور وأحكامها والله سبحانه هو الأول الذي لا شيء قبله ، وعليه أزلى محيط بجميع المعلومات التي منها علوم المخلوقات ومعلوماتها فهو المرجع للأمور وأحكامها جميعاً المعبر عنه بنفس الأمر وقيل نفس الأمر هو العقل الأول الذي هو اللوح وفيه أن المعلومات إن لم تكن ثابتة في علمه تعالى قبل ارتسامها في اللوح لزم الحال الذي قدمناه ولا ثبت المطلوب وقد يراد بالأمر في قولهم الماهية ثابتة في نفس الأمر عين الماهية . وليس المراد ما يفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مضرورة في نفسها بل هو كتابة عن أن ثبوتها ذاتي لها لا من خارج بناء على أن الماهيات غير مجسولة وهذا أيضاً من قيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه فالماهية ثابتة في نفس الأمر بالمعنيين معاً كما لا يخفى ولا ح لك من هذا أن الحدوث لا يتصور في المستحيل لعدم الصرف المجرد عن الماهية المتفرقة . يانه أنه لا وجود في الخارج إلا للهيات وأما الماهيات فوجودها على قط وحيث لا هوية للمستحيل فليس له ماهية متفرقة نعم له ماهية ينتزعا العقل من هويات يخترع الخيال ذواتها ، ويخلق الزم صفاتها، ويجعلها عنواناً لتلك الهويات المفروضة ليحكم بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها في الخارج مثلاً . فعنى قول « شريك الباري مستحيل » أن كل فرض بما يفرض ما صدق لهذا العنوان على تقدير اتصافه به بمتنع وجوده في الخارج فعنى كون شريك الباري لاهية له في العقل أنه لاهية له متحققة متفرقة في نفسها بسبب إمكان تقرير هوياتها في الخارج يرشدك الى ذلك أنه لما أثبت أبو هاشم من المعتزلة علماً لا معلوم له كالعلم بالمستحيل نسبة الامام الرازى الى التناقض حيث قال: لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة كون المستحيل متعلقاً بالعلم وليس متعلقاً به ثم أجاب عنه بأن له أن يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلاً لا يسميه معلوماً واذا لم يكن مستحيلاً يسميه معلوماً ورده السيد بأنه اصطلاح لا فائدة فيه ثم أجاب في شرح المواثق بقوله : والانصاف أن لا نظن بكلمة تخرج من فم عاقل العبث فيحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يمكن أن تحصل منه صورة في العقل هي له في نفسه بل على ضرب من التشبيه فلا يمكن أن يتصور شيئاً هو اجتماع التقيضين أو شريك الباري تعالى بل يتصور اجتماع السواد والحلاوة . ثم يقول لا يمكن اجتماع بين السواد واليباض . وكذا يتصور مشاركة زيد لعمرو في الانسانية ثم يقول لا يمكن مثل هذه المشاركة في وجوب الوجود الذاتي وقيدنا عدمه بالاطلاق ليعم

أقسامه الثلاثة فينقسم الحدوث أيضا إليها كما سترى في التقسيم وما نحن نشرع فيه باذن الله تعالى فنقول: وينقسم الحدوث الى ذاتي، ودهرى، وزماني.

فالذاتي مسبوقة وجود الماهية بعدمها الذاتي الذي لها في نفسها الغير المنافي لفعليتها ووجودها في الواقع وان أردت توضيحه على وجه الاستقصاء فأتى سمع قلبك لما يتلى عليك وهو أن الماهية اذا لاحظها العقل في مرتبة إطلاقتها الحقيقي الذي هو خلوها عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وهي لا بشرط شيء. لم يمكنه أن يحكم عليها بحكم أصلا ثم يلاحظها في مراتب تنزلها الأسبق فالأسبق الى أخص خصوصها فاذا نظر فيها من جهة أنها هل لها أجزاء أولا، قسمها الى بسيطة ومركبة ثم اذا نظر فيها من جهة أنها هل هي صرف الوجود أو صرف العدم أولا ولا قسمها الى واجبة الوجود، وممتعة الوجود، وممكنة الوجود أما الأوليان فقد تقدم الكلام عليهما. وأما الثالثة فلا شك أن امكانها غيرها اذ هو القيد الذي يبرها عن قسميها فأولى مراتبها التي تحصل فيها ولا توجد في قسميها ملاحظة كونها ماهية قابلة للامكان. والمرتبة الثانية ملاحظتها مع الامكان. والمرتبة الثالثة ملاحظتها مع وجود علتها التامة أيضا. والمرتبة الرابعة ملاحظتها مع عدم علتها التامة فاذا لاحظها في المرتبة الأولى فقط ولم يلاحظ معها شيئا آخر وجد أن الذي لها من ذاتها في تلك المرتبة كونها ليسا صرفا وسلبا وبسطا ومعناه أنه ليس هناك شيء لا أن هناك أمرا مفهوما ليس فان قلت اذا لم يكن هناك شيء فالتفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل؟ قلنا ان ماهية الممكن لها تقرر في نفسها وفي علم الله تعالى كما تقدم. فان قلت ماهية المستحيل كذلك. قلنا نعم لكن بتبعية تعلق طه تعالى بالعقل المشوب بالوهم. والحد الفاصل أن ماهية الممكن لها التقرران وماهية المستحيل لها التقرر الفرضي فقط فلفستين ولتزيد كون الماهية في ذاتها ليسا صرفا وما قاله الرئيس في الشفاء على سياقنا قاه في الاشارات وأنت تعلم وأن حال الشيء الذي ليس باعتبار ذاته متحليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد وانما يكون له الوجود عن غيره

وأما ما قاله الفارابي أن الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات واعتراض بأن المعلول لو استحق ذاته اللاوجود لكان متمما لا ممكنا ولذلك حاد الشيخ المقتول في المطارحات والتلويحات عن استحقاق الماهية اللاوجود الى لا استحقاقها الوجود. وذكر أنه قبل استحقاقها الوجود قبلية بالذات. وتبعه الامام الرازي في شرحه للاشارات فقال: الممكن لا يستحق الوجود من ذاته. ولا يلزم منه أن يستحق اللاوجود. فان المستحق للاوجود هو المتع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود. وأنت خير بأن هذه مغالطة ناشئة من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب وعدم الفرق بين متد الواقع وبين مرتبة نفس الماهية. وتحقيق ذلك أن السلب البسيط للماهية معناه رفعها وليسيتها واطلاقتها في ذاتها لارفعها عن ظرف من ظروف



نفس الأمر . وهذا الرفع إنما هو بالنظر الى مرتبة نفس جوهر الماهية لا بالنظر الى الواقع والخارج . وأما السلب المركب لها فإن معناه سلبها عن صلب الواقع ومتن الخارج فلا بد فيه من ملاحظة الواقع ولا شك أن بطلان الماهية في حاق ذاتها لا ينافي فعليتها ووجودها في الواقع . فتحرر من هذا أن العقل اذا لاحظها مع قبولها للامكان فقط وجدها مستحقة للسلب البسيط الذي لها من ذاتها . واذا لاحظها مع امكان الوجود في الواقع فقط . وجدها غير مستحقة لايس ولا ليس (١) في الواقع . وأما اذا لاحظها العقل مع امكانها ووجود علتها التامة وجدان الذي لها حيث أن تكون يساواتها مركبا واجبا لكنه لما كان لها ذلك من علتها لا من ذاتها لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير فلا ينافي امكانها الذاتي المحتضى ليستيها البسيطة . والموجب لاستواء نسبي أيسيتها وليستيتها المركبتين اليها اضافها الى صقع الواقع وعرة الخارج ثبت أن مرتبة ليستيتها البسيطة وعدمها الساذج سابقة في العقل على مرتبة أيسيتها المركبة ووجودها الحاصل في صلب الأعيان بالفاعل سبقا ذاتيا سواء كان ذلك الوجود مستمرا من الأزل الى الأبد أو منقطع الطرفين أو منقطع طرف الأزل فقط ولا مساغ للعكس لما تحقق من أن مائت قدمه استحالة عدمه . وسواء كان ذلك الوجود زمانيا أو غير زمانيا .

والحدوث الدهري مسبوق وجود الماهية بعدمها الصريح المحض المقابل لوجودها في الواقع مسبوقه انسلابية افكائية لازدانية ولا زمانية .

والحدوث الزماني مسبوق وجودها الزماني المتقدر الغير المتاني لعدمها الزماني المتقدر لأن من شرط التساقى اتحاد الزمان واذا تحققت ماينا ثبت لديك أن للحصول في نفس الأمر ثلاثة أوعية فوقها الوجود، والعدم السيل للمتغيرات الكيانية بما هي متغيرة، زمان، ووعاء الوجود والعدم الصريح المرتفع عن التقدر واللا تقدر للتأنيث بما هي ثابتات وهومتن الواقع، دهر، ووعاء الوجود البحت الثابت الحق المتقدس عن عروض التغير مطلقا والمتألى عن سبق العدم على الإطلاق وهو صرف الفعلية المحضة الحققة من كل جهة، سرمد - والسرمد أوسع من الدهر لوجوب استمراره واحتمال سبق العدم الصريح الدهري والدهر أوسع من الزمان لوجوده حين عدم الزمان لتوقف الزمان على الحركة المتوقفة على الجسم المتوقف على المجرد الذي هو من حين الدهر .

اعلم أن هذه الأوعية ليست أوعية حقيقية وإنما هي نسب يتعقل كل منها بين متسبين ثم ان النسبة أمر كل تحت أنواع كثيرة والمراد بها ههنا نوع مخصوص هو المعية . قال المحقق الطوسي في شرح الأشارات كما وقع الاصطلاح على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود كميته للزمان فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الأمور الثابتة كمية الزمان للثبات . والسرمد على نسبة الأمور الثابتة بعضها الى بعض كمية الفلك للعقل (٢)

(١) والأيس ، الوجود والليس ، العدم في مصطلح الفلاسفة . ز .

(٢) وعصل ذلك أن نسبة المتغير الى المتغير زمان، ونسبة المتغير الى الثابت دهر، ونسبة الثابت

الى الثابت سرمد عند الفلاسفة . ز .

وأما القدم فلا يمكن جمع أنواعه في تعريف واحد فتعرف كلا منها على حدة فنقول  
القدم الذاتي كون الوجود غير مسبوق بليسية الماهية ويلزمه انتفاء الماهية لأن الماهية حيث وجدت  
استلزم الليسية كما تقدم ونفي اللازم - يعني الليسية - يستلزم نفي المألوم - يعني الماهية - ومنى انتفت  
الماهية كان الموجود صرف الوجود وصرف الوجود هو الواجب لذاته وهو لا يقبل العلم  
كما قدمنا فيلزمه أيضا انتفاء سبق العدم الدهرى والإمانى . والدهرى كون الوجود غير مسبوق  
بالقدم الصريح ويلزمه أنه غير مسبوق بعدم متكمم اذ الوجود في الواقع أعم من الوجود المتكمم  
وكذا العدم ونفى الأعم مستلزم لنفى الأخص والتقدم الزمانى كون الوجود المتكمم غير مسبوق  
بالعدم المتكمم بل مستمر في معاداة جميع الزمان في طرف الماضى .

الفصل الثانى: في بيان النسبة بين كل اثنين من أقسام الحوادث والقدم وفيه مباحث .

المبحث الأول: ان النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية . وهى الحوادث: والقدم وأخرى بين  
معانيها الاشتقاقية وهى الحادث والقديم .

المبحث الثانى: أن صور النسبة بين هذه الأقسام خمس عشرة صورة فانه ينشأ من أخذ الأول  
مع كل واحد مما بعده خمس صور . ومن الثانى مع ما بعده أربع . ومن الثالث مع ما بعده ثلاث .  
ومن الرابع مع ما بعده اثنتان . ومن الخامس مع السادس واحدة .

المبحث الثالث : أن هذه النسب كلها بينها تباين باعتبارها المفاهيم المصدرية . وأما باعتبارها المطلق  
الاشتقاقية فثان منها بينها تباين . أربع منها قديم ذاتى مع قديم زمانى أو حادث مطلقا ، والأربع  
الأخرى قديم دهرى أو زمانى مع حادث كذلك ، وست منها بينها عموم وخصوص مطلق . ثلاث  
منها حادث ذاتى مع حادث دهرى أو زمانى أو قديم زمانى ، واثان قديم دهرى مع قديم ذاتى  
أو زمانى ، وواحد حادث دهرى مع حادث زمانى . وما قبل (مع) من هذه الستة هو الأعم وما  
بعدها هو الأخص . والخامسة عشر عموم وخصوص من وجه وهى قديم دهرى مع حادث  
ذاتى .

المبحث الرابع : أن مواد هذه النسب خمسة أشياء .

الأول : الموجود الذى لم تسبق فعليته لبيسية الماهية ولا وجوده الدهرى عدم دهرى ولم يتعلق  
وجوده بمادة ولا مدة وما ذاك الا واجب الوجود لذاته جل وعلا  
الثانى : الموجود الذى سبقت فعليته لبيسية الماهية ولم يسبق وجوده عدم دهرى ولا يتعلق بمادة  
ولا مدة وليكن العقل

الثالث : الموجود الذى سبقت فعليته لبيسية الماهية وتعلق وجوده بمادة ومدة ولم يسبق وجوده  
الزمانى الدهرى عدم زمانى ولا دهرى وليكن الحركة التوسطية للفلك الأعظم

الرابع : الموجود الذى سبقت فعليته لبيسية الماهية ووجوده الدهرى عدمه الدهرى ولكن لم  
يتعلق وجوده بمادة ولا مدة وليكن النفس الناطقة .

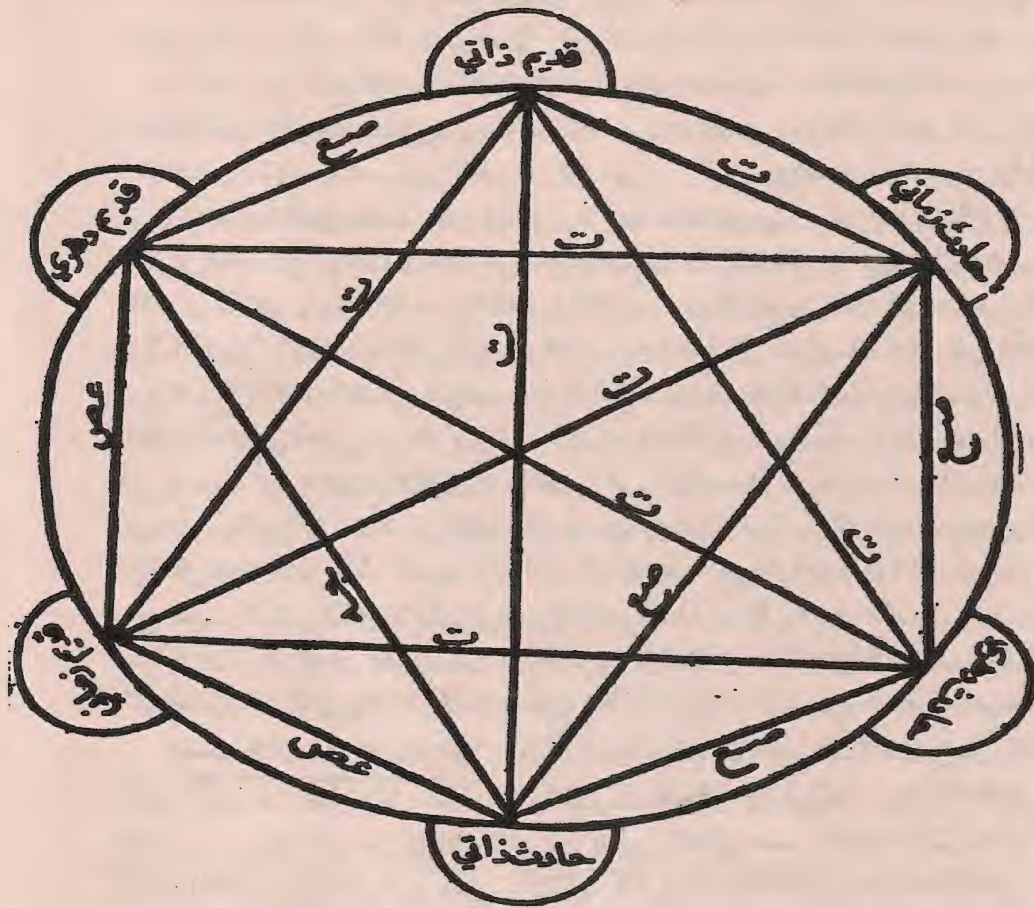


الخامس : الموجود الذى سبقت فعليته لیسة الماهية ووجوده الزماني أو الدهري عدمه الزماني أو الدهري كالمولد . فلا قول : القدم الذاتي والدهري . ولثاني : القدم الدهري ، والحدوث الذاتي ولثالث : القدم الزماني والدهري ، والحدوث الذاتي . والرابع : الحدوث الدهري ، والذاتي . والخامس : جميع أنواع الحدوث . واعلم أن ما ذكرنا من أحوال النسب مبنى على مجرد الاحتمال العقلي وأما بالنظر إلى البراهين الآتية الموجبة للحدوث الدهري لما سواه تعالى فالنسب على غير هذا الوجه كما ستراه هناك ان شاء الله تعالى .

البحث الخامس : في وضع جدول تبين فيه هذه الأقسام وموادها ونسبها وألقاب نسبها على طريق الرمز وذلك : انا اقتصرنا على الحروف فأخذنا من ألقاب الأقسام كلا من قاف القدم ، وحاء الحدوث ، مع كل من ذال الذاتي ، ودال الدهري ، وزاي الزماني . ومن ألقاب المراد به الواجب ، ولام العقل ، وهاء الحركة ، وسين النفس ، ودال المولد ، ومن ألقاب النسب تاء التباين ، و(جه) للعموم والخصوص الوجهي ، والمين ، والصاد من العموم والخصوص المطلق وطول ذلك الجدول خمسة عشر بيتا ، وعرضه سبعة بيوت . ففى الضلع الأول : وهو الايمن الطولي المادة التي لم يصدق عليها شيء من المتنبين ، وفى الثاني : المادة التي انفرد بالصدق عليها المتنب الايمن ، وفى الثالث : المتنب الايمن ، وفى الرابع : المادة التي صدق عليها المتنبان ، وفى الخامس : المتنب الايسر ، وفى السادس : المادة التي انفرد بالصدق عليها المتنب الايسر ، وفى السابع : ألقاب النسب . وقدمت الصاد على المين في علامة العموم والخصوص المطلق ان كان المتنب الايمن أخص من الايسر ، وعكست في العكس ووضعت فوق الجدول ضلعا عرضا في كل بيت منه ترجمة الضلع الطولي الذي تحته ، ثم وضعت دائرة وقسمتها ستة أقسام متساوية وكتبت في خارجها على كل نقطة من النقط الفاصلة بين أقسامها قسما من أقسام الحدوث والقدم ووصلت بين كل قنطين منها بخط كتبت عليه لقب النسبة بينهما مع مراعاة في الجدول من تقديم الصاد على المين والعكس لكن لا يمكن فيها معرفة أحوال المواد كما يمكن في الجدول فهو مغن عنها وأفيد منها كما أن ذكاه الفطن اللبيب مغن عن الامرين ، وانما ذكرتهما ايرادا للمعقول لرأى العين فان النفس الى المحسوسات أميل والمقولات المتجلية بحلها أقبل لانها أول شيء ألفت به وتوصلت الى ماعلته

الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحدوث الدهري لجميع الممكنات وبيان أنه لاخلاف في ثبوت الحدوث الذاتي لكل حادث . والحدوث الزماني للزمانيات . وانما الخلاف في الحدوث الدهري . وقبل الخوض في ذلك لابد من تقسيم إجمالى بمصر أقسام الموجودات ليتضح تواردها أنواع الحدوث والقدم عليها بالنفي والإثبات فأقول مستقبضا من وجوده القياض ومستحيجا من وجوده المنزه عن الاغراض : الموجود اما مكان أو مكاني ، أو زمان أو زماني ، أو مكاني وزماني معا ، أو خارج عنها . اما المكان فهو ما ينسب اليه الجسم بـ ( في ) ومن أحكامه أنه لايجوز أن يكون

## هذه صورة الدائرة





## وهذه هي صورة الجدول

ما ياتي المتسبان	ما انفرد به المتسبب الايمن	المتسبب الايمن	ما اجتمع فيه المتسبان	المتسبب الايسر	ما انفرد به المتسبب الايسر	القاب النسب
هسد	.	قد	ب	قد	ل	صع
لسد	ب	قد	.	قز	ه	ت
.	ب	قد	.	حذ	لهسد	ت
له	ب	قد	.	حد	سد	ت
لهسد	ب	قد	.	حز	د	ت
سد	بل	قد	ه	قز	.	عص
.	ب	قد	له	حذ	سد	جه
.	بله	قد	.	حد	سد	ت
س	بله	قد	.	حز	د	ت
ب	.	قز	ه	حذ	لسد	صع
بل	ه	قز	.	حد	سد	ت
بلس	ه	قز	.	حز	د	ت
ب	له	حذ	سد	حد	.	عص
ب	لهس	حذ	د	حز	.	عص
بله	س	حد	د	حز	.	عص

غير منقسم ولا أن يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة أو الخط فهو أما منقسم في جهتين فقط فيكون سطحاً، أو في الجهات الثلاث فيكون بعداً . فإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن والا انتقل بانتقاله فهو حال في الجسم الحاوي للمتمكن . ولا بد أن يكون مماساً للسطح الظاهر من المتمكن من جميع الجوانب والا لم يكن مماساً به وهذا مذهب المشائين . وعليه فالجسم الكل ليس في مكان كما أنه ليس في زمان وهو الأصح لأن الزمان والمكان راضيان في غالب الأحكام ، وإذا كان بعداً لم يجوز أن يكون عدماً موهوماً لأنه متقدر لأن البعد بين جوانب بدن أعظم من البعد بين جوانب الكوز وكل متقدر متعين في نفسه متميز عن غيره ولا شيء من العدم يمتنع ولا يتميز فلا شيء من المكان يعدم فهو بعد موجود ، وإذا كان موجوداً لم يجوز أن يكون عرضاً لتوارد المتمكنات عليه وسريان أبعادها فيه . ولا شيء من العرض كذلك فهو جوهر ، وإذا كان جوهرًا لم يجوز أن يكون مادياً والا لزم تداخل الجواهر المادية وهو بين البطلان ومبين في محله فهو جوهر مجرد هو إذا كان مجرداً لم يجوز أن يكون مقارفاً للمادة ذاتاً كالعقل والنفس والا امتنع سريان أبعادها فيه فهو واسطة بين المجرد الصرف والمادى المحض والتداخل لا يمتنع بين مجرد ومادى . ولا استبعاد في وجود البعد المجرد بعد التصديق بوجود الصور الحيالية والنامية المعلومة بالضرورة وهذا مذهب الاشراقيين وعليه فالجسم الكل في مكانه . وأما المكاني ويسمى المتمكن أيضاً فهو الجسم المذكور . لا من حيث أنه موجود أو جوهر أو نحوه بل من حيث أنه متصل قار يمتد في الجهات الثلاث . ومن أحكامه أنه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة القسرية كما في الجراد ، والنبات هو أجزاء النضر النفسانية كما في الحيوان ، والإنسان ، أو يصح الأينية إلى مكان آخر فتبدل نسب أجزائه إلى أجزائها في داخله أو أجزاء مكانه بالحركة الوضعية . كما في الفلكيات أولاً ولا كما في كل النضر .

د تبه : بما ينسب إلى المكان بـ (ف) نوطان حقيقى ومجازى . فالحقى ليس إلا الجسم من الحيثية التى ذكرناها ، والمجازى أقسام .

- الاول : جزؤه المقدارى المتميز عن جزء آخر في الوضع كأحد جوانبه .
  - الثاني : جزؤه الغير المقدارى الذى لم يتميز عن جزء آخر في الوضع كالحيلولى والصورة .
  - الثالث : حدوده كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت أو بالفعل .
  - الرابع : أعراضه القارة السارية فيه كالبياض ونحوه
  - الخامس : ما في جوفه كفلك زحل بالنسبة إلى الفلك الاطلس . وما عدا هذه الاشياء لا ينسب إلى المكان بـ (ف) لاحقيقة ولا مجازاً . وإنما ينسب إليه مع التى هي أعم من (ف) اذ كل ما في الشيء فهو معه وليس كل ما هو مع الشيء فهو فيه فأنا مع البرة والخردلة ولست فيهما .
- وأما الزمان فله معنيان أحدهما الآن السيال وهو مكيال الحركة التوسعية وما تنطبق هي عليه غير مقارفة إياه مادامت موجودة ، والآخر الزمان الممتد المتصل . وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد



هي منه وتطبق عليه وكما أن الحركة التوسعية السبالة غير الآن الذي هو طرف الزمان والفصل المشترك بين قسميه الماضي والمستقبل وغير قائم به بل راسم اياه ، وقائم بحرم الفلك الأقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي محل الزمان والحركة التوسعية الدورية التي هي ملزومة للآن السبالي ، وبالآن السبالي تكال الحركة التوسعية الدورية والاستقامية جميعاً . كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة . والآن السبالي والحركة التوسعية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للنقط كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح والآتات الموهومة التي هي أطراف الأزمنة والأكوان في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع في ازاء النقاط التي هي أطراف الخطوط بالفعل ، والنقاط المفروضة في الخط المتصل بالتوهم الا أن الآن (١) الوهمي في الزمان لا يكون الا واصلاً والنقطة منها موهومة واصلة ومنها موجودة فاصلة كما في حدود الحركات القطعية وأطرافها .

وأما الزماني فهو الهيئة الغير القارة وليست الا بالحركة . ولها معنيان .

أحدهما : حالة بسيطة شخصية هي كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى كوناً شخصياً سباليا مستمر الذات الشخصية مادامت الحركة باقية غير مستقر بالنسبة الى حدود ما فيه الحركة فلا محالة من أن يفرض في زمان الحركة أن يكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده فلا يكون له ذلك الحد في آئين كما يكون في كل من حدى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة بحسب نفس ذاتها السبالة الغير القارة بحسب نسبها اللازمة لها الى حدود المسافة بالموافاة يقال لها الحركة التوسعية وليست هي بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ولا الموجودات التدريجية الحصول بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زماناً تكون هي موجودة فيه لا على سبيل الانطباق على امتداده بل على أن تكون بتمام هويتها موجودة في كل جزء من أجزائه ، وفي كل حد من حدوده على خلاف الأمر في الموجودات التدريجية ولا يصح أن يتوهم أن مفروض يقال له انه أن أول الوجود . وابتداء الحصول على خلاف الأمر في الموجودات الدفعية فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ولا على زمان ما ولا على أمر ماعتمد الهوية أصلاً إنما تكون منطقة الذات انطباقاً سبالياً أبداً على حد غير منقسم من حدود المسافة وعلى آن غير منقسم من آتات الزمان .

والثاني : هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية . وهي تدريجية الوجود غير قارة الأجزاء . إنما وعاء هويتها وظرف حصولها الزمان وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكوان مفروضة في الوسط بحسب حدود مفروضة في المسافة ، وآتات موهومة في الزمان . فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى غير قائمة بها بل راسمة اياها وقائمة بموضوعها ، وملاك راسمتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية

السيالة وعدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة في المسافة . وأما الذي هو مكافئ وزماني معاً فهو الأشخاص المتكثرة المتغيرة الواقعة تحت نوع من الأنواع كالأفراد الانسانية فانها باعتبار جسميتها في مكان، وباعتبار تغيرها بالحركات الكيفية والكمية في زمان، بخلاف أجسام الافلاك فان حركتها الوضعية لا تستدعي تغيرها في ذاتها . وأما الخارج عن هذه الأقسام الخمسة فهو الواجب تعالى ، والمجردات المرتفعة عن أقي الزمان والمكان (١)

« تنبيه » :- ما ينسب إلى الزمان بدني، نومان حقيقي وبجاذي . فالحقيق ليس إلا الحركة كما قدمناه . والمجازي أنواع .

الاول : جزؤه وهو الماضي والمستقبل اللذان هما جزآن من الزمان بمعنى القطع .

الثاني : طرفه بالقوة وهو الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل .

الثالث : الآن السيل الراسم للزمان بمعنى القطع .

الرابع : المتحرك فانه في الزمان باعتبار حركته .

الخامس : السكون فكون الماضي والمستقبل فيه ككون قسم العدد فيه ، وكون الآن الفاصل بينهما فيه ككون النقطة الموهومة في حدود الخط فيه ، وكون الآن السيل فيه ككون الشعلة الجواله في الدائرة النارية . وكون المتحرك فيه ككون الممدود في العدد وكون السكون فيه فلنقابله للحركة وماعدا هذه الأشياء لا ينسب إلى الزمان بدني « لاحتقيقة ولا مجازاً ، وانما ينسب إليه مع . إلى آخر ما قدمناه في المكان فاذا انتقش هذا في صحيفة خاطرك وانطبع في رقيم جوهرك . فاعلم أن من الدائم الصحيح بالنقل المتواتر الدائر على الألسن ، والثابت في الصحف في طبقات الأعصار والأدوار أن في حدوث العالم خلافاً شاملاً بين الحكماء وغيرهم . فذهب أهل الحق من الملل أن العالم محدث مخلوق ، له أول أحده الباري تعالى وأبدعه بعد أن لم يكن « كان (٢) الله ولم يكن معه شيء « وهو السيل المستبين وعليه اجماع السفراء السابقين من الأنبياء والمرسلين واطباق أهل الزلفى الذين عارضوا بالوحي والعصمة في الأولين والآخرين . ووافقهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلسفة منهم امام الحكمة افلاطون الاكبر ، والسنة السابقون عليه . وهم ثاليس (٣) ، وانكساغورس (٤) ، وانكسيانيس (٥) من أهل ملطية ،

(١) أي عند القائلين بها . ز .

(٢) ولفظ الحديث « كان الله ولا شيء معه » أخرجه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن

بريدة وفي معناه حديث البخاري « كان الله ولا شيء غيره » . ز .

(٣) توفي قبل الميلاد سنة ٥٤٥ هـ وهو القائل بأن مادة الكون هي الماء . ز .

(٤) كان موجوداً سنة ٤٧٧ قبل الميلاد وهو كان يقول ان العقل مبدأ الوجود . ز .

(٥) توفي قبل الميلاد سنة ٥٢٨ هـ وهو القائل بأن مادة الكون هي الهواء . ز .



وابن اذليس (١) وفيثاغورس ، وسقراط من أهل اثينة ويونان . وم السبعة الأصول . وغيرهم من على ستم من الارائل والقمر . والناسك .

والقول بقدم العالم ، وأزلية الحركات انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وأيدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فتسج على منواله من كان من تلامذته . وصرح القول فيه مثل الاسكندر (٢) الافروديسي ، وثامسطيوس ، وفرغوريوس ، وصنف يرقس المنقصب الى افلاطن في هذه المسألة كتابا (٣) وأورد فيه هذه الشبه .

قال الامام الفارابي في « كتاب الجمع بين الرايين » (٤) « وما نظن بارسطاطاليس أن يرى أن العالم قديم وأن افلاطن على خلاف رأيه . فأقول ان الذي دعا هؤلاء الى الظن القبيح المستكر بارسطاطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طونيكا أنه قد توخذ قضية واحدة بينهما يمكن أن يؤق على كلا طرفيها بقياس من مقدمات دائمة مثال ذلك . هل العالم قديم أم ليس قديم . وقد ذهب على هؤلاء المخالفين أمور أما أولا فإن الذي يؤق به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد . وأجنا فانه ليس غرض ارسطاطاليس في كتاب طونيكا هو بيان أمر العالم لكن غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في اللذة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منهما بقياس مقدمات دائمة ، وقد بين ارسطاطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب . لان المشهور ربما كان كاذبا . ولا يطرح في الجدل لكذبه . وربما كان صادقا مستملا لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب . وما دعاهم الى ذلك الظن أيضا ما يذكره في كتاب « السماء والعالم » أن الكل ليس له بدء زمانى فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك اذ تقدم قياس في ذلك الكتاب . وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية . أن الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء . ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمانى أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا . والحيوان الذي يتكون أولا فأولا

(١) يمدد الشهرستاني تلقى العلم من داود عليه السلام ولقمان الحكيم كما يمد فيثاغورس تلقاه من سليمان عليه السلام ويمد سقراط تلميذ فيثاغورس لكن التاريخ بعيد عن تصديق ذلك كله الا أن هذا ليس بموضع توسع لبيان ذلك بل فيما عراه الشهرستاني والقنطلى من الآراء الى هؤلاء الفلاسفة في العالم مأخذ بعضها عن عزيت اليهم . وحده رجال القرون المتباعدة في صعيد واحد ليس بمجد وكذلك هو مالم يثبت عنهم اليهم . ز :

(٢) في عهد ملوك الطوائف بعد زمن اسكندر بن فليبيس . ز .

(٣) قال القنطلى تمرد الرد عليه يحيى النحرى بكتاب كبير صفه في ذلك . ز .

(٤) يبنى رأي افلاطن وتلميذه ارسطو وكان اوسطو وزير اسكندر الفاتح المصهور . ز .



بأجزائه فان أجزاءه يتقدم بعضها على بعض بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك . فحال أن يكون حدوثه بدء زماقي . ويتضح بذلك انه انما يكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في أقاويله في الربوبية في كتابه المعروف بأثولوجيا لم يشته عليه أمره في اثباته الصانع المبدع بهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل أظهر من أن يخفى وهناك بين أن الحيولى أبداعها البارى جل ثناؤه لاعتنى به وانها تجسمت عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين أيضا في « السماع الطبيعى » أن الكل لا يمكن أن يكون حدوثه بالبحث والاتفاق، وكذلك يقول في العالم جملة في كتاب « السماء والعالم » ويستدل بالنظام (١) البديع الذى يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك أمر العلل كم هي وأثبت العلة الفاعلة وقد بين هناك أيضا أمر المكون والحرك فانه غير المكون والحرك وكما أن أفلاطن في كتابه المعروف بليماوس بين أن كل مكون يكون عن علة لكون ذاته كذلك أرسطاطاليس بين في أثولوجيا أن الواحد موجود في كل كثره ثم ترقى الى القول في أجزاء العالم الجسمانية والروحانية وبين يانا شافيا أنها كلها حدثت عن ابداع البارى لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة والواحد الحق مبدع كل شيء على حسب ما بينه أفلاطن في كتبه في الربوبية هذا ما قاله بألفاظه ثم قال : ولولا أن هذا الطريق الذى تسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط ومتى ما تكبناه كنا كن من خلق وياق بمنته لا فرطنا في القول وبيننا أنه ليس لاحد من أهل المذاهب والتحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدث العالم واثبات الصانع وتلخيص أمر الابداع ما لأرسطاطاليس وقبله لا أفلاطن ولن يسلك سيلهما انتهى كلام الفارابى .

قال في القيسيات (٢) ونحن نقول كانك بما أوتيت من صريح العقل لا يريك الوهم ان حدث العالم بالأسر بمعنى حدوثه الذاق واستاده في فعلية الذات الى العلة الفاعلة الموجود ثبوته بالبرهان اليقيني اجماعى عند الحكماء لا يستكر كونه من البرهانيات باوثق البراهين أحد عن يسلك سيلهم فضلا عن أرسطاطاليس واضرا به وأصحابه وبمعنى الحدث الزماقي أى أن يكون لوجوده بدء زماقي مسبق بزمان سابق وعدم مستمر فيه وهم كاذب ، ابطاله بسلامة الوجدان من فطريات عقول حذاق العقلاء ومن يسير مسيرهم فضلا عن أفلاطن وأساتذته أو شركائه فشيء من ذينك المعنيين

(١) ومن جملة ما كان يقوله أرسطاطاليس « كل نظام يدل على وجود العقل » فحملت هذه العمدة جمهرة فلاسفة اليونان على العدول عن رأى السوفسطائية وعن رأى الطبيعيين الى أن سادت بينهم فلسفة الاسكندرانيين التى هي طور تكامل فلسفة أفلاطن . وفيما كتبه الشهير ستافى والتفطى واين أبى أصيبعة من أنباء قدماء فلاسفة اليونان ما يجافى الحقيقة ومنشأ ذلك التعويل على كتب السريان التى ترجمها حنين بن اسحاق فلا بد للباحث من مراجعة ما كتبه الفرييون أيضا في هؤلاء الفلاسفة وفلسفتهم ليستخلص من بين الاقوال المتخالفة ما يحق بالتعويل عليه . د .

(٢) للحكيم البارح مير محمد باقر الداماد الحسينى المتوفى سنة ١٠٤١ . د .



لا يصلح لأن يتخذ حرباً للخلاف ويؤتى به مثالا للمسألة الجدلية الطرفين الفاعلة في كلا طرفيها للحجة البرهانية كما نقل عن التعليم الأول في طونيكا الشفاء (١) فاذن لا يعقل إلا أن يكون حريم الخلاف ومثال المسألة الجدلية فيما أورده أرسطاطاليس ومن يقيس به هو المعنى الثالث أعني الحدوث الدهري والاستناد إلى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجملة من العدم الصريح إلى الوجود في الدهر بإبطال العدم وإبداع الوجود دفعة واحدة دهرية لا بمدة ولا عن مادة ولا بآلة وأداة وحركة فهذا لم يتظم عليه برهان من سبيل العقل إلى زمتنا وعصرنا والظانون بأرسطاطاليس هذا الظن دعاهم إلى ظنهم هذا تصريحاته في كتبه الإلهية والطبيعية بأن الآليات الشريفة المبدعة لم يسبقها في الأعيان عدم بل إنما مسبوقتها بذات الفاعل الأول لا غير وإنما تأخرها عن الحق سبحانه تأخر بالذات في المرتبة العقلية وإضافة الفاعل الحق إليها بالإبداع والإيجاد والكاتبة كاتبة عن الفاعل الحق من بعد « لا كونها » في الأعيان الخارجية وتأخره عنه سبحانه تأخراً بالذات ، وتأخره بالوجود في الأعيان وإضافته جل ذكره إليها بالصنع والتكوين والمبدعات في حين التردد والكائنات بالقياس إلى عالم الثبات في حين الدهر وبقياس بعضها إلى بعض في حين الزمان وأن الروس الثلاثة التي عنها الكون هي مبادئ الكائنات هي المهيول ، والصورة ، والعدم ، والعدم لا زمان ولا مكان ولا اختلاف عليه في شيء من ذلك أصلاً . نعم ما نقله عنه هذا الشريك المسلم (٢) كالناص على أنه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه كما هو سبيل شيخه الإمام أفلاطن الألهي . ونقل مثل ذلك عنه أيضاً بعض الناقطين لأقوايل الأوائل فاذن كلمات أرسطاطاليس في هذه المسألة متناقضة متضادة ، والعالم بمضمرات القلوب ومكونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

إذا قرر هذا فاعلم أن الزمان هو المتغير ويغير عنه بالحادث اليومي وهو نسب الحركة التوسعية الوضعية الفلكية ، والأوضاع الجزئية ، والفلكية والصور التوعية للعناصر والمولدات وحركاتها التوسعية ونسبها إلى حدود المسافة ، والحركة القطعية وضعية كانت أو أينية ، أو كيفية ، أو كمية ، وبقيّة أعراسها ويسمى بالكائنات ، والمكونات أيضاً . وماعداها ثابت غير متغير وهو العقول والنفس والأجسام ، والمهيول ، والصور الفلكية والحركة التوسعية الفلكية من حيث ذاتها المخصصة الغير المستقرة والقطعية ، والآن السبيل ، وجملة الزمان وتسمى بالإبداعات . ثم اعلم أنه لا امتراء في أنه لا يصح لدى بصيرة ما أن يتوهم أن الحادث الذاتي هو حد حريم التنازع فقد استبان أن الحدوث ثابت بالبرهان للممكنات بأمرها ومتفق على اثباته لكل يمكن عند الحكماء عن آخرهم فكيف يسوغ استناد نفي ذلك إلى أرسطاطاليس ومن في طبقته من العقلاء المراجعين وأيضاً ذكر في التعليم الأول في فن طونيكا أن مسألة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين لفقدان الحجة البرهانية في كلا طرفيها

(١) كما ساقى نص ذلك قريباً . ز . (٢) يعني أبا نصر الفارابي وهو المعلم الثاني كما أن أرسطاطاليس يعد المعلم الأول فيتشاركان في الاعتراف لكل منهما بأنه معلم . ز .



فلا يصح أن يبنى بهما القدم والحدوث الذاتيان بـ(١) ولا أن يزعم أن حريم النزاع هو الحدث الزماني أما يشعر أن من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان وعمله ، وحامل عمله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأساً فكيف نزن بأفلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من أفأخم الفلاسفة وأتتبعهم أنهم يثبتون الحدث الزماني للعالم الأكبر ويقولون أن نفس الزمان وعمله وحامل عمله والجواهر المفارقة مسبقة الوجود بالزمان وحاصلة الذات في الزمان وليس يغوه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين (٢) فلقد أصاب الشيخ الرئيس ابن سينا إذ قال في التعليقات تعليق السؤال الذي يسأل في الأشياء السرمدية . وهو : هل كان وقت لم تكن موجودة فيه ، فهو كما يقال : هل كان زمان لم يكن فيه زمان . فأذن إنما المقول من مذهب أرسطاطاليس أن الباري الأول جل ذكره إنما يتقدم على بعض أجزاء العالم الأكبر أعني المبدعات تقدماً بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط لا تقدماً اتفاقاً كما في الوجود بحسب حاق الواقع بالذات فهي متخلفة عن الباري سبحانه في المرتبة العقلية بحسب حدوثها الذاتي لا في متن الأعيان الخارجية عن لحاظ الزمن وحق الواقع الصريح بحسب الحدث في الدهر وعلى البعض الآخر أعني المكونات تقدماً ذاتياً بحسب المرتبة العقلية لئلا من الحدث الذاتي في حدوثه الذات من تلقاء نفس الماهية المعلولة في الوجود بالقياس إلى باريها القيوم . وتقدماً آخر أيضاً اتفاقاً كما في متن الواقع بالذات وحق الأعيان الخارجية لها من الحدث الدهري من سبق العدم الصريح على وجودها في الدهر فهي متخلفة عنه سبحانه في المرتبة العقلية وفي حاق الأعيان الخارجية جميعاً . والمستبين من سيل الأفلاطونيين أن المتقدمين الذاتي والانتفاكي ، والتخلفين بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع بالذات في ظرف الأعيان يمان القيلين جميعاً . فالعالم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه من عالمي الخلق والامر ، وأقليمي الغيب والشهادة بالإضافة إلى الباري الحق سبحانه بحسب التأخر بالذات ، والتأخر التخلفي في منزلة هذا الحادث اليومي مثلاً ، وإن هذا الامن من جهة الحدثين الذاتي والدهري لكل مافي عوالم الخلق والامر وأقاليم الغيب والشهادة على الإطلاق العمومي والاستيعاب الشمولي .

وإذ قد تبين لك أن حد حريم النزاع هو الحدث الدهري لجميع الممكنات من المبدعات والكائنات وأنه الذي عول عليه جل العقلاء وأفاضل البشر فقد حان الشروع في نظم البرهان الذي على هذا المطلب الشريف فنقول :

من المتصرح لديك أن كون تقدم ذات العلة ولا سيما العلة الجامعة الفاعلة في ذات المجعول قدما

(١) أي قطعا مثل البتة . ز . (٢) بالنظر إلى رأي من يرى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك وأين تكون الحركة قبل ابداع الفلك ؟ . ومن المعلوم أن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء الثابتة هو السرمدي في مصطلحهم . وذكرى ذلك تنفع في مواضع شتى من الكتاب . ز .



بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية وعليها جماع الحكماء والعقلاء كافة . والمعلول لا يكون موجودا في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجماعلة اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعلول مية في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول (١) وبحسب متن الاعيان لا بحسب مرتبة ذات العلة فالعالم الاكبر بجميع اجزاء نظامه الجلي متأخر عن مرتبة ذات الباري القمال جل ذكره بـ (٢) واذتين أن الوجود (٣) الاصيل في متن الاعيان عين (٤) ماهية الباري الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحق الوجود المعنى هناك واحد وموجوديته سبحانه في حاق كبد الاعيان ومتن خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحق من كل جهة لان وجود الموجود المعنى في الذهن انما يكون بانسلاخه عن الوجود المعنى وتمثله في الذهن بوجود ظل غير عني اذ لو كان موجودا في الذهن بوجود عني مع الوجود الظلي للزم المحال لامتناع اجتماع الوجودين لماهية واحدة معا فانهما متباينا الذات متقابلان بالخواص والاحكام فيمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه . فاذا كان الوجود المعنى بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس في قوة العقل واستطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها ومنخ نفسها وانحاء الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقائق جوهرياتها أصلا . فاذن يكون بمحصوله الذهني موجودا في الاعيان ومخطوطا بخواص الوجود المعنى ومحفوقا بأحكامه بالضرورة الفطرية والا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخا عن جوهر ذاته ومنخ ماهيته وذلك خلف محال فلذلك يمتنع حصوله في الذهن فوجوديته المتأصلة في حاق الاعيان ومتن الخارج بمنزلة مرتبة ذات الانسان أو ماهية العقل مثلا من حيث هي في عالم الامكان . فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحق جل سلطانه تأخرا بالمعلولية هو بعينه التأخر الانفسكا كي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان وتقدمه سبحانه على العالم تقدما بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادي في متن الاعيان وكذلك القول هناك في التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التأخر بالذات عن الباري الحق الاول سبحانه مطلقا سواء كان تأخرا بالمعلولية ، أو تأخرا بالماهية ، أم تأخرا بالطبع يرجع الى التأخر

(١) فتكون مية المعلول بالعلة في الوجود من آن لإحداث المعلول لاقبله فيكون المعلول محتاجا الى العلة حدوثا وبقاء . ز . (٢) أي البتة . ز .

(٣) أي الوجود الذي يكون مبدأ الآثار الخارجية لا الوجود بالمعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية لأن نزاع القوم في الاول دون الثاني . ز .

(٤) وعينية الوجود بهذا المعنى للذات مذهب الفلاسفة ويوافقهم الأشعرى في الواجب وينفرد عنهم في الممكن قائلا : ان الوجود عين الذات في الممكن أيضا . ولعل الحامل على القول بالعينية في الواجب التحاشي عن ايهام التركيب فتتج من ذلك القول بأنه الوجود البحث . ومال اليهم في ذلك كثير ممن يقال لهم المحققون من المتكلمين لكن يلتبس هذا الرأي برأي الصوفية في الوجود وكمن ضل في هذه المهامه من طوائف تسكبوا التيب عن الخوض في ذات الله وصفاته . ز .

الإفصاكي الدهري . وقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان قدما بالعلية ، أو قدما بالماهية أو قدما بالطبع يرجع الى التقدم الانفرادي السرمدي . وليس يصح أن يقاس ما هنالك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمعية في الوجود بحسب متن الاعيان كما تمور به الألسن مورا وتفور به الأفواه فورا لما علمت أن المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بعينها هي الوجود في متن الاعيان كما هو سبيل الامر في إكس العالم جل جلاله ، وكذلك الامر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا .

وأجنا لو كان الصادر الاول سرمدي الوجود في متن الاعيان مع جماعه التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الاعيان عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهية لزم أن يكون المجهول في مرتبة ذات الجاعل ومعة في متن الاعيان معة ذاتية بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهية ولا يتصور لنفس ذات الجاعل بما هي هي مرتبة عقلية متقدمة قدما بالذات على ذات المجهول ووجوده أصلا ليس وجود الجاعل في متن الاعيان الذي بحسب المعة على هذا التقدير هو بعينه نفس مرتبة ذات الجاعل وصرف سنخ ماهية وقوام بحث حقيقته بما هي هي فكيف يتصور اذن لذات الجاعل ونفس ماهية مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الاعيان الذي هو ما بحسب المعة فاذن يلزم أن تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل من حيث هي هي بعينها هي ما فيه وبحسب معة الجاعل والمجهول بالسرمدية في حاق متن الاعيان كما أن مرتبة حصول الوجود في متن الاعيان كذلك فيطل تقدم ذات الجاعل على ذات المجهول قدما بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الاعيان لذات المجهول مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الاعيان معة بالمرتبة الذاتية غير متأخر عنها تأخرا بالذات وتأخرا بالمعلولة وأجنا يكون الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجودا ثابتا في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، وتسويغ ذلك كله ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والحيود عن سمع سيله وخرق اجماع كافة العقلاء وشق عصام وبالجملة ما هو الا التخلع من القرينة العقلانية والانسلاخ عن القرينة الانسانية فاذن قد استبان أن تقدم الجاعل الواجب السرمدي بالذات على المجهول الاول ، وعلى العالم الكبير الذي هو جملة مجمولاته بحسب الوجود في متن الاعيان قدما سرمديا انتفاكيا من اللوازم المتقتضاة لخصوصية الحقيقة الوجودية الذاتية التي هي بعينها الوجود المتأصل في حاق متن الاعيان والا لزم أن يكون المجهول من جوهريات ماهية الجاعل من حيث هي هي وان يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب بالذات ضرورة أنه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها وأما لوازمها وعوارضها فانما تكون في مرتبة متأخرة عنها بالضرورة النظرية واذا انطبع في صحيفة خاطرك صور نتائج المقدمات البرهانية ، واستنار عقلك بجوهرك بلبعات اقتضاها الحدسية والوجدانية وأن الواجب القدوس مختص في أوج أزليته بالتقدم وان ما سواه ممنوع (١) في

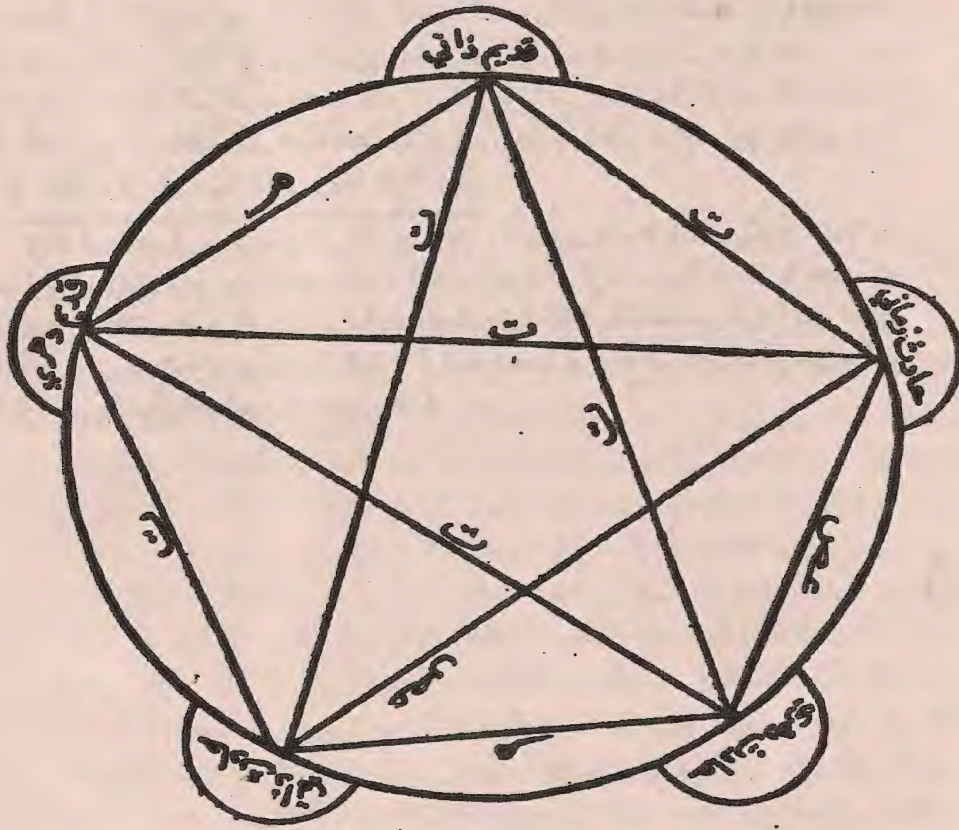


حقيقى أديته (١) سبق العلم (٢) لزم من ذلك أن يسقط من المواد الخمس الممكن القديم التغير من وجه الذى مثناه فيما تقدم بالجرىة والثابت القديم الذى مثناه بالقلوب من الاقسام الستة القديم الزماني فتكون الصور الواقعية للنسبة بين كل اثنين من هذه الاقسام الخمسة عشر كلها تباين بحسب المفهوم وأما باعتبار الاجتماع في موضوع فست منها كذلك وهي قديم ذاتي، أو دهرى مع حادث مطلقا واثنان عموم وخصوص مطلق وهما حادث زماني مع حادث ذاتي أو دهرى وما قبل «مع» هو الاخص واثنان مساواة وهما قديم ذاتي مع قديم دهرى وحادث ذاتي مع حادث دهرى وموادها ثلاثة الواجب جل اسمه والممكن الثابت الحادث والممكن التغير الحادث وبقية الكلام تعلم بما تقدم في القسب العقلية الا نسبة العموم والخصوص من وجه فانها غير موجودة هنا ، ووجد بدلها نسبة المساواة التغير الموجودة فيما تقدم وجعلنا رمزها الميم في الجدول الآتي وانما رسمناه هنا مع الدائرة مع أن ما تقدم ينفي عنهما اعتناء بشأن تصور القدم والحادث الدهريين والفرق بينهما وبين الذاتي والزماني منهما لقلة ورودهما على الالزمان .

(١) أى استمرار وجوده في المستقبل . د. (٢) وما يكون مسبوقا بالعلم يكون حادثا بعد أن لم يكن باتفاق وعلى هذا الحادث دلالة الكتب المنزلة . وكونه مسبوقا بالزمان بما يحتفظ فيه الرأي على اختلاف تفسير الزمان ، وقد أجاد المصنف في إسقاط ما أسقطه من المواد الخمس فتكون كلمة أهل الحق هي العليا ومن دعى أن العالم لا أول له شخصا أو نوعا فهو نافي للصانع معنى ، فاسد المراج موجع الشهاج فأقد البصيرة مطبوس الفكر . د .

(٣٠)

## هذه صورة الدائرة





## وهذه صورة الجدول

ما ياتي المتبأن	ما اقربده المتبأ الايمن	المتبب الايمن	ما اجتمع فيه المتبأن	المتبب الايسر	ما اقربده المتبب الايسر	القاب النسب
سد	.	قد	ب	قد	.	م
.	ب	قد	.	حذ	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قد	.	حز	د	ت
.	ب	قد	.	حذ	سد	ت
.	ب	قد	.	حد	سد	ت
س	ب	قد	.	حز	د	ت
ب	.	حذ	سد	حد	.	م
ب	س	حذ	د	حز	.	عص
ب	س	حد	د	حز	.	عص

## — المقالة الثانية —

وأما المقالة الثانية ففيها فصلان :

**الفصل الأول في القضاء والقدر .** أما القضاء بالمد ويقصر فله معان كثيرة في اللغة منها الاداء ، والفراغ ، والفصل ، والامضاء ، والايام ، والخلق والانهاء ، والموت ، والاماتة ، وإحكام العمل ، والاتخاذ ، والايجاب ، واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك . وعند أهل الشرع قطع الخصومة ، أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة . وقيل (١) هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو انقضاء الشيء واتمامه . وأما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تعيين كية الشيء ، والتقدير ، والحكم . وأما معناها اصطلاحاً ففيه عشرة (٢) أقوال :

**القول الأول** للاشعري وجمهور أهل السنة : وهو أن القضاء إرادته (٣) تعالى الإزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، والقدر إجماده لإيادها على قدر مخصوص في ذواتها ، وصفاتها ، وأفعالها ، وأحوالها ، وأزمتها وأسبابها العادية .

**القول الثاني** للصوفية : وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الأقدس الذي به حصلت الاعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم الأزلي ، والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي به حصلت تلك الاعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها . ويانه اجمالاً أن الذات العلية من حيث هي هي ليست

(١) وفي التلويح أن الاتمام هو المعنى الوحيد لفظ القضاء في اللغة وباقي المعاني متفرع منه . ز .  
(٢) ويؤيد عليها قول الغزالي في الأربعين « والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقطرة المحسوبة الى مسبباتها المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص » وقول الاصطفي في شرح الطوالع « القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن تفصيلها » ولعل المصنف عدما راجعاً الى القول السادس ترك ذكرهما . ز .

(٣) أول من قام بنفي القدر هو معبد بن خالد الجعفي البصري أراد به الرد على من سمعه يتعلل في المعاصي بمشيئة الله وتقديره . لكن ضاقت عبارته وسمت كلمته حيث قال : « لا قدر والامر أنف » فتبرأ منه عبد الله بن عمر رضى الله عنهما وجمهور أهل العلم . وقالوا : ان نفي القدر كفر اذا أدى الى نفي علم الله . والحق ان تعلق علم الله سبحانه بأفعال العباد الاختيارية لا يكون إلا بحيث يحقق اختيارهم فيها والتقدير فيها انما يكون على طبق علم الله سبحانه وتعلق العلم بالأفعال الاختيارية لا يكون إلا باعتبار انها اختيارية والاختلاف العلم المعلوم ومثله لا يكون علماً ، والوجوب بتعلق العلم كالوجوب بتعلق الارادة لا يفيد غير الضرورة بشرط المحمول التي ليست من الضرورة في شيء فلا يتصور أن يحول القدر دون اختيارهم فيما كلفوا به من الاعمال . لكن اتسع الخرق وكادت بدعة القدر تعم أغلب أهل البصرة حتى محدثها على توالي القرون مع أن قدرة الله سبحانه وإرادته وتقديره عامة شاملة بدون أن يحول عموم إرادته دون الاختيار . والله سبحانه



متعلقة بشيء من الأشياء لاستغنائها التام وفوق التمام ، وأما أسماءها السنية فكان منها بذاته طالبا للبطون فهو أيضا لا يتعلق له شيء من الأشياء ولا يتعلق به أيضا ادراك مدرك ولا علم عالم سوى العلم الأزل ، وأما الظاهر منها فنما لا يتعلق بشيء من الأشياء أيضا كالحي ، ومنها ما يتعلق كالعالم المتعلق بالمعلوم ، والقادر المتعلق بالمقدور . ثم إن هذه الأسماء الآتية صورا (١) في العلم الأزل لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث إنها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلية كانت - وتسمى ماهيات وحقائق - أو جزيئة وتسمى هويات .

ثم إن للآعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الأسماء والآخر اعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية ، فهي بالاعتبار الأول كالآبدان للآرواح وبالاعتبار الثاني كالآرواح للآبدان وللأسماء أيضا اعتباران أحدهما اعتبار كثرتها ، والثاني اعتبار وحدة الذات المسماة بها فاعتبار كثرتها محتاجة إلى الفيض من الحضرة الإلهية الجامعة لها وقابلة له ، وباعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مفيضة على صورها وهي الأعيان الثابتة ، وكذلك الأعيان الثابتة مستفيضة من الأسماء ومفيضة على الأعيان الخارجية .

إذا عرفت هذا ظهر لك صحة قولهم الماهيات مجعولة . وتفصيل المقام ، أن بعضهم قال الماهيات مجعولة مطلقا لأنها ممكنة وبعضهم قال : غير مجعولة (٢) مطلقا لأن الجمل يقتضى شيئين ولا شيئين في البسيط ، والركب ينحل إلى البسيط لوجوب تناهي أجزاء الماهية ، وبعضهم قال : المركب ، مجعول لاحتياجه إلى الأجزاء دون البسيط لدليل القول الثاني وأنت خير بأنه لم توارد الأقوال على محل واحد .

هو القائل في الحديث القدسي « يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم » وما الاستهداء إلا طلب الهداية وإرادتها . فالعبد إذا أراد الهداية فآله سبحانه يريد لها بمقتضى وعده الكريم . وفهم القدر على خلاف هذا فيما يتعلق بأفعال العباد ابتعاد عن الجادة واستسلام للآوهام وسوء تقدير لمسائل القضاء والقدر . ز .

(١) أي عند هؤلاء الصوفية وكذا كل ما في هذا المبحث من البيان كما هو عادة المؤلف في شرح آراء الطوائف . ز . (٢) والتأمل في نفي الجبر بان الخير والشر من مقتضى الاستعدادات الذاتية للماهيات التي هي غير مجعولة ، كالاستجارة من الرضاء بالنار . لأن القائل بذلك إن أراد بكون الماهيات غير مجعولة كونها قديمة فقد تعددت عنده القدماء ، وإن أراد بكونها غير مجعولة أنها لم يكن لها وجود غير الوجود المسمى في علم الله سبحانه قبل إفاضته الوجود عليها في الخارج يكون القول بالاستعداد مما لا معنى له وهذا مع ظهوره قد يخفى على بعض من يحاول الجمع بين التصوف والكلام ، والفلسفة . ز .

وتحقيق المقام ، أن الجمل قسمان ، بسيط وهو الذي يتعدى الى مفعول واحد نحو « وجعل الظلمات والنور » ، ومركب وهو الذي يتعدى الى مفعولين ، وهو قسمان أحدهما أن يكون الجمل بين مفعولييه صحيحاً مفيداً نحو جعل الله الانسان موجوداً . والثاني أن يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انساناً والأولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين ، وعليه يحمل قول المثبت على الإطلاق ، والمنفى عندهم انما هو الجمل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول النافي على الإطلاق .

وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولاوجه له في ذوق التحقيق وقد شرب هذا المشرب الحق من منبع الزوراء عند باب مدينة العلم نابعة (١) دوان قال العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلاً فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر ، وكون الماهيات غير مجسولة بمعنى أن كون الانسان انساناً مثلاً غير محتاج الى الفاعل لا يتنافى ما ذكرناه اذ نفى به انها بنواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا محتاج الى تأثير آخر في كونها هي ونفى الاحتياج اللاحق لا يتنافى الاحتياج السابق انتهى . وانما كانت مجسولة لأنه يستحيل كونها ليست باقضية مفيض في العلم واختراعها الا لزم أن لا تكون حادثة بالحدوث (٢) الذاتي هذا خلف نعم ليس اختراعها في العلم الأزلي كاختراع الصور الذهنية التي لنا اذا أردنا اظهار أمر لم يكن يلزم تأخرها عن الحق تأخراً دهرياً بل علة تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل أنها أزلية الثبوت في العلم والا لزم الجهل كما قدمناه مستوفى في المقالة الأولى وتأخره عنه تعالى تأخراً ذاتياً لا مكانياً الذاتي لازمانياً ولادهرياً القول الثالث : ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو أن القضاء اقتضاؤه تعالى في الأزل لما سيكون من الأشياء على وجه معينة مخصوصة منطبقة على ما هي عليه في الوجود ، والقدر حصول الأشياء في الكون على وفق ما في القضاء .

القول الرابع : ما ذكره الامام الرازي في شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب

(١) هو العلامة الحكيم المتكلم جلال الدين محمد بن اسعد الدواني صاحب المؤلفات المعروفة المتوفى سنة ٩٠٨ هـ على الصحيح . وزوراؤه جامعة بين منزع الاشراقين ومشرّب الصوفية وهو من المضطربين بين مسالك المتكلمين ، والفلاسفة ، والصوفية وكان شيخنا العلامة محمد خالص الشرواني يلفت النظر الى كثير من المسائل المتضاربة في كتبه . وسمى الدواني كتابه هذا بالزوراء - وهي اسم دجلة - لمبشرة رأى فيها على بن أبي طالب كرم الله وجهه في شاطئ دجلة فسمى رسالته « الزوراء » تسمية لها باسم النهر المذكور . ز .

(٢) هذا مصطلح للفلاسفة سرى الى بعض متأخري المتكلمين القول به في مواضع حذراً من القول بالقدم الذاتي في غير ذات الواجب جل جلاله لكن قبولهم القول بالحدوث الذاتي في مواضع يحرم الى القول به في مواضع اخرى فيختل نظام القدم والحدوث عندهم بما ليس هذا موضع شرحه . ز .



أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجبا إذا كان ما لا يجب (١) لا يكون انتهى. فقال الامام: القضاء هو المعلول الأول لأن القضاء هو الأمر الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الأول كذلك وأما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لأنها بالنسبة إلى المعلول الأول تجري مجرى تفصيل الجملة (٢)

القول الخامس : المحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع في شرح الاشارات قال: لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقل بابداع الأول الواجب إياها وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع متمما إذا المادة غير متأينة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة . وكان الجود الإلهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بلطف حكمت زمانا مستمر التجدد غير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها . وإذا قرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقل مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع . والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجمعية وما معها موجودة فيهما مرتين .

القول السادس : لجمهور الحكماء وهو أن قضاء تعالى عليه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالنعاية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جمعتها على أحسن الوجوه وأكملها ، وقدره خروجها إلى الوجود المعنى بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء .

القول السابع : لبعض الحكماء وهو أن قضاء تعالى عليه الإجمالي وقدره التفصيل .  
القول الثامن : ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الأشياء في القلم الأعلى على الوجه الكلي وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الأول ، والقدر حصول صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ على وجه التفصيل وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية .  
القول التاسع : للماتريدية وهو أن القضاء هو الخلق الراجع إلى التكوين والقدر هو التقدير

(١) أي وجوبا عن الله بتعلق ارادته سبحانه به . ز . (٢) هذا شرح منه لمذهب الفلاسفة لا يان منه لمذهب الذي هو مذهب المتكلمين . ز .

وهو جعل كل شيء على ما هو عليه كذا في اشارات (١) المرام .  
 القول العاشر : ما اختارم (٢) صاحب القيسات وبلغ في تفصيله وتحقيقه أقصى الغايات ولا بد  
 من نقل عبارته بتمامها لما احتوت عليه من رصانة المعنى واتقانه وجراثة اللفظ وباهر التقرير وهي:  
 « من المستبين أن نظام الوجود بمجمله ما فيه من مبدأ البدء إلى منتهى العود صادر عن الواحد الحق سبحانه  
 على سبيل الوجوب (٣) مما في متن الدهر (٤) بحسب حاق الواقع وكبد نفس الأمر دفعة واحدة دهرية لاني  
 مرتبة واحدة عقلية بل في درجات عقلية مترتبة بحسب حيثيات متكررة متضاعفة على الترتيب العقلي المتنازل  
 من لدنه طولاً وعرضاً فقد استبان لاحالة أنه يجب أن يكون النظام الواحداني الجملي متنسق الطبقات  
 مرتبط العوالم بعضها ببعض اتساقاً طبيعياً وارتباطاً لزومياً بحسب الوجود في كبد الدهر والصدور عن  
 القاطر القعال في متن الواقع فاذن عالم النفس ، مرتبط بعالم العقل . وعالم الطبيعة الخامسة ، مرتبط  
 بعالم النفس . وعالم الطبائع الأربع مربوط ، بعوالم الطبيعة الخامسة . وبالجملة عوالم نظام الكل  
 متلازمة في الوجود متطابقة في الحدود والموازاة .

وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبائع الأربع جوهر ذات الميول (٥) المشتركة الواحدة بالشخص  
 وفي عوالم الطبيعة الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الانتهاجية المتصلة المشتركة وكل  
 ما في أحد العوالم هي ازائه طلسم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر .  
 فنفس ذات الميول الشخصية المبهمة هنا مثال الحركة المستديرة المتصلة هناك والحوادث الكيانية  
 من الكمالات والصور والأعراض المتواردة على ذاتها المتحفظ لوجودها بوحدها الشخصية المبهمة  
 الحاملة للقوة الاستعدادية هنا أمثلة الأوضاع الخارجة من القوة إلى الفعل وضما فرضما هناك .  
 والحدوث الزماني مطلقاً تدور رحاه على الخروج إلى الفعل بعد القوة الاستعدادية . والميول  
 الشخصية الثابتة ، والحركة المستديرة المتصلة هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة والقابلتان للخروج إلى  
 الفعلية باذن الله سبحانه فاذن عالم الملك على الإطلاق بما فيه من امتزاجات النسب الميولانية

(١) وهو كتاب مهم للامام البيهقي وسبأني من المصنف ذكره بهذا البحث مستوفى في نظم  
 القرائد. ز . (٢) وخلاصته أن القضاء هو نسبة فاعلية الباري سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى العالم  
 في مرتبة شخصيته الوحدانية الجملية ، والقدر نسبة فاعليته سبحانه إلى العالم في مرتبة تشريح أعضائه  
 وأجزائه وتفصيل أركانه . وغير القول الأول والقول التاسع من الأقوال من نبع واحد . ز .  
 (٣) أن كان المراد بالوجوب الوجوب عن الله فهذا لا ينافي الاختيار بل يحققه وإن كان  
 الوجوب على الله هو المراد به يكون هذا القول قولاً بالإنجاب المنافي للاختيار كما هو المشهور  
 من مذاهب الفلاسفة . ز . (٤) أي قبل الزمان الذي هو عبارة عن حركة الفلك في المشهور عن  
 أرسطاطاليس واتباعه ، وردبان الحركة توصف بالبطء والسرعة بخلاف الزمان فيكون الزمان  
 مقدار تلك الحركة لا الحركة نفسها عند طوائف من أهل المعقول . والكلام في ذلك متشعب  
 فليراجع ( الشمس البازغة ) . ز . (٥) عند القائلين بها . ز .



واعتناقات الهيئات الجرمانية من خصوصيات الاقدار والكيفيات والأوضاع والاضافات كطل لموالم الحمد في قبول الفيض من جود الفعال الحق ورحمته بما فيها من تمازجات نسب الاشراقات الاسكية والشروقات العقلية وتمازجات عكوس الاشعة البنية الوجوية والاضواء الملوكوتية القدسية ازدواجيات روحانية بين ابتهاجات الكرويين والمقربين من الملائكة النورية .  
ثم عالم الطبايع الاربع الاسطسية بما في أقطاره وآفاقه من النسب الممتزجة والهيئات المزدوجة كثرتم مقتدمقتاس (١) بعوالم الطبيعة الخامسة بما فيها من سوانح نسب الحركات الشريفة المستديرة واضافات الأوضاع الموثقة البيجة .

وكل جرم سماوى فهو حيوان مطيع لله جل ذكره وعز سلطانه متصرف في نظام الكون بالتدبير متحل بمقدار قسط درجته ونصاب مرتبته بانتقاش صور الموجودات الكلية والجزئية وأحوالها وأحكامها المبنية والمقلية في لوح نفسه ورقم ذهنه وكتاب عقله .

ولقد أحسن الفارابى في الفصوص حيث قال «صلى الله على من علم ما بين يديه من الأرض وبرحمتها والماء بسلطانه والطير بهطلانه ، وقد يصل له ولا يشعر « ولذكر الله أكبر » أشار بقوله ولا يشعر الى أن كل موجود فانه بلسان مملوئه وبجوهر هويته بحسب حال ماهيته ذاكر ومصل لصانته القياض شعر بذلك أو لم يشعر ولسان الحال أطلق وأبلغ من لسان القول واليه يشير قول الله عز وجل في التنزيل الحكيم «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » ونظام الكل بشخصيته الجلية هو الانسان الكبير الطائع المطيع لله عز وجل والنائل أقصى الكمال وقصيا التمامية في الفطرة الأولى وهو الحق بقوله سبحانه « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم »

فعدل النهار ، بمنزلة ام الدماغ . والفلك الأقصى ، بمنزلة الرأس . والشمس ، بمنزلة القلب . وسائر ما فيه ، بمنزلة سائر ما في الانسان الصغير من البطون الدماغية والأعصاب والرباطات والشرين والأوردة والمضلات والنضاريف والشراسيف والأعضاء والجوارح . والهيوليات بمنزلة العظام وهيولى عالم الكون والفساد ، بمنزلة عجب الذنب والمقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادئ الادراكات والتحريكات ، والنفوس المنطبعة بمنزلة الأرواح النفسانية والحيوانية والطبيعية التي هي في الدماغ والقلب والكبد .

وكا أن للمقول ماهيات مختلفة النوعية كل منها نوعه في شخصه فكذلك الهيوليات وهي بعد المقول اذ كل عقل واسطة وجود هيولى فكل جرم سماوى هيولى مخالفة لهيوليات سائر الاجرام بالماهية النوعية وكذلك هيولى عالم الاسطقتات واحدة بالشخص ومبينة لهيوليات السماويات بالنوع ، والمقل الذى في أزائها هو المقل الفعال المتصرف في العالم الاسطقسى وعنه التعبير في التنزيل بجبريل وشديد القوى وروح القدس والروح الامين المفيض على النفوس الناطقة الانسانية باذن الله سبحانه وتعالى .

(١) يقال اقتاسه به اذا قدره على مثاله . ز .

وقال بعضهم ان العقل الذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها على سبيل التشويق والتشويق هو الذى يقال له جبريل وروح القدس وشديد القوى وأما العقل الفعال الذى هو ملاك أمور عالم العناصر ومبدأ هيولاء الباقية بوجدتها الشخصية فى الأطوار المختلفة فهو العقل الاخير فى السلسلة الطولية وهو عقل فلك القمر . وفى الحديث عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم . « كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب » هو كناية عن الهوى الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

قال معلم الصناعة أرسطوطاليس : أن البارى عز وجل سبق بالازلية وعلا بالتميز عن التغير لجرى ملكه دائما وبه يدوم البقاء جعل الخلاق مراتب مخلق الجوهر غير المحسوس ماوى الصور والحق به من الأرواح ما شاكلها ابدية لاتضمحل جرت قبل الزمان وقبل أين وخلق بالابد لا بالزمان الطيعة الخامسة وزينها بأكرم الصفات فمن هنا لزم أن تعظم خليفة (١) والفلك ويشكر ما هنالك لزومه امر الخالق وجريه على ما شاء البارى جل وتعالى فجزىه واحد متصل والطابع منفعة والفلك فاعل وقد أحسن مرمس المقدم فى العلم حيث يقول: الانسان عالم صغير ، والفلك عالم كبير وكل ما كان (٢) من ضرب الصورة فهو أكرم مما كان من ضرب الهوى انتهى كلام أرسطوطاليس قلت (٣) فاذا أنت لاحظت الانسان الكبير الذى هو كل نظام الوجود بشخصيته الجلية برغ لك أنه لا خالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدير الا الله سبحانه اذ لا موجود وراء نظام عالم الامكان بحملته الا هو والنفس المجردة انما سلطانها على البدن بالحكم والتدبير باذن الله تعالى لا بالخلق والايجاد فأما سلطانه عز شأنه على شخص الانسان الكبير فبالعناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير فاذن نظام الكل أفضل (٤) ما فى الامكان من النظام الممكن وأتمه وأكرمه فهو بلسان كاله وتماه يذكّر طبقات كمال بارته وصانته ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة ويصفه بأنه التمام وفوق التمام والحد انما هو حقيقته الوصف بالجميل والتناء على جهة التجليل والذكر بأوصاف المجد وصفات الكمال فاذن نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه على أتم الوجوه وأبلغ الجهات فلعل الحمد فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيته الجلية وهويته الكلية ونظامه الوجداني فالحمد سبحانه حمد نفسه بنظام الوجود المنجس من غنايته والصادر عن افاضته أتم الحمد قد ظهر أنه مامن مثقال ذرة فى سموات عالم الامكان وارضيه الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء فى سلسلة الاستناد لاحتالة الى البارى الفعال الواجب بالذات ولا يتصح وجوب لوجود الا بالاستناد الى الوجود الحق الواجب الوجود بالذات فى مرتبة كنه ذاته وان علمه سبحانه بكل ما هو الخير فى نظام الوجود والدخيل فى نصاب كاله وتماه

(١) وما يجب ان لا ينسى هنا أن أغلب الفلاسفة اليونانيين كانوا من الصابئة . ز . (٢) وفى الاصل (من) . ز . (٣) القائل هو صاحب القيسات . ز . (٤) وقد أثر عن الفزائى : ليس فى الامكان أبدع مما كان . وقد طال الكلام بين أهل العلم حول هذه الكلمة الماثورة عنه . ز .



تنبس منه فاعليه سبحانه لذلك الخير على جهة خيرته وينبعث عنه صدور وجوده من غير افتقار الى سئوح أمر آخر أصلاً وأن عليه بوجه الخير ونصاب الكمال هو بعينه ارادته ورضاه لا يتشوق وهامة ، وعنايته واختياره لا يتشوق وامتزاز فاذن كل ما في دائرة أقطار الوجود وآفاق عالم الامكان ليس يمكن لامحالة الا أن يكون هو خيراً في نظام الوجود ومتمماً لنصاب كاله (١) فانه يدخل في تسبب عليه سبحانه به لخروجه من القوة الى الفعل بالضرورة البرهانية فتسبب عليه تعالى للاشياء وانبعث الاشياء عن عنايته سبحانه على سبيل الاجتماع والتوحد (٢) والاجمال ، هو القضاء وعلى سبيل التفصيل والتكثير والتدرج ، هو القدر ، ولست أقول عليه الاجمال سبحانه هو قضاءه وعله التفصيل هو قدره كما تقوله عامة المفتضين وجهور المقلدين فان ذلك فرض ظني وقول تخميني .

أما أولاً فلأن العلم اعتبار الشيء من حيث انكشافه وظهوره من غير غروب واحتجاب والقضاء والقدر اعتبار الشيء بحسب تعلق الفاعلية بذاته وجريان الأمر بوجوده فالقضاء هو ابداع سنخ جوهر الشيء وصنعه وجريان امره بقرره ووجوده في ضمن جملة المبدعات والمصنوعات بنظامها الجملي الواحداني على حسب العلم بكونها خيرات نظام الوجود التام الكامل ومتممات نصاب تمامه وكاله .

والقدر هو ايجاد الشيء واقاضته باعتبار خصوصية ذاته وهويته من جهة تأدية الاسباب المترتبة المتأدية اليه بخصوصه على حسب العلم السابق بخبرته والعناية الموجبة لمشيئته . فالقدر تفصيل اجمال القضاء الأول وهما اعتباران لوجوب الفاعلية المنبجسة عن العلم والعناية والأمر الایجادی المنبعث عن الارادة والمشيئة .

وأما ثانياً فلان الاجمال والتفصيل في علم النفس ، نحوان من الانكشاف بحسب كون الصورة العملية المنطبقة في لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بعينه واحدة بسيطة مجملة أو متكثرة مركبة مفصلة .

فالانكشاف في صورة التفصيل أشد وأعم وأزيد وأكثر والتفاوت في صورتي الاجمال والتفصيل انما هو بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان في الظهور والانكشاف . وذلك وصف لنحو الادراك ومرتبته لا بأمر مامن حيثة المدرك يكون داخلاً في حقيقة المعلوم في صورة التفصيل دون الاجمال والا لم يكن الاجمال والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة بعينها بل كان هناك أمران مختلفان بالماهية لامحالة فينخرق الفرض فاذن يجب أن يكون المعلوم في صورتين واحداً بالحقيقة بته وانما الاختلاف في الصورة العملية والتفاوت في نحو العلم لافي المعلوم والصورة الواحدة البسيطة في الاجمال مستخلقة (٣) للصور المتكثرة في التفصيل .

والعلمان الاجمالي والتفصيلي المختلفان في مرتبة الانكشاف بالشدّة والضعف أو بالزيادة والنقصان

(١) أي كمال النظام . ز . (٢) وفي الاصل « والتأخذ » . ز : (٣) وفي الاصل (خلافة) . ز .

كلاهما علم بالفعل لا بالقوة كما ظنه صاحب (١) الاشراق والمطارحات وقلده فيه الامام الرازي (٢) ومن المستين بالبرهان أن ذلك لا يصح اجراؤه في علم الله سبحانه . ألم يستين بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف أن علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته الذي هو عين مرتبة كنه ذاته فذاته الاحد الحق من كل جهة عين العلم التام وفوق التام بجميع الأشياء ولا يتصور هناك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف اذ ملاك ظهور كل شيء وانكشافه هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته وعدم غروب ذاته عن ذاته الذي هو عينه عدم غروب شيء من الأشياء عنه تعالى سلطانه ولا مدخل لوجود الأشياء في ذلك بوجه من الوجوه أصلاً فعليه الخصوص بكل شيء قبل وجود الأشياء عند وجودها على سبيل واحد فاذا لا يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التام المحيط بكل شيء أزلاً وابداً قبل حدوث الأشياء في الدهر وبعد حدوثها بل انما الصحيح استادهما الى معلوماته التي هي الأشياء فهي بحسب ذواتها توجد مجملة تارة ومفصلة أخرى وعلمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الاجمالي ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل الا اذا ما أطلق العلم وريم به (٣) المعلوم فقد جرى ذلك في تضاعيف الاطلاقات كما في قوله عز من قائل : ( ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ) .

وبالجملة قدره تعالى في الموجودات بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تيمنه وخصوصية هويته ، تفصيل قضائه الاول فيها بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الخير في نظام الوجود لوجودها في الدهر مجمعة جملة في شخصية عالم الكل الواحداني بامكانه ووجوده بالفعل فاذا القضاء نسبة فاعلية الباري الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوجدانية الجملية . والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيات تفاصيلها .

اذا عرفت هذا : فاعلم أن القضاء والقدر على ضربين علمي باعتبار وجود الأشياء في العلم وعيني باعتبار تقررهما بالفعل في الأعيان .

ثم الأمور المعبر دخولها في القضاء والقدر على ثلاثة أضرب

أحدها : كل نظام الوجود المتسق أعني الانسان الكبير المنظور اليه من حيث شخصيته الكلية

(١) يعني الشهاب السهروردي المقتول بقلعة حلب سنة ٥٨٧ هـ وهو الحكيم الاشراقي يحيى بن حيش مؤلف كتاب حكمة الاشراق وغيره من الكتب المهمة في الفلسفة ، والصدر الشيرازي يكثر النقل من كتبه جداً وكان الشيخ المقتول تلقى المعقول من المجد الجليل مرافقاً للفخر الرازي وقتل قبل أن يبلغ الاربعين . ز .

(٢) والحكيم الشيعي كلما ذكر الرازي الصديقي وصفه بامام المتشككين بنيا وعدوانا ، والمصنف لا يستسيغ نبزه بمثل هذا اللقب فيستبدل هنا لفظاً بلفظ . ز (٣) أي قصد به . ز .



ووحدة التساقية .

والثاني : إبداعات عالم الأمر من أجزائه اذا نظر اليه نظر المشرحين .

والثالث : تكوينات عالم الخلق منها في لحاظ التشريح .

فالنظام الكبير الواحد المتسق انما القضاء المختبر بالنسبة اليه على قطع بحسب ظهوره في علم الله سبحانه به من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية التي هي الملة الفاعلة التامة له وتسبب علمه التام به وبكونه أتم نظام كامل وسعه طباع الامكان لفاعليه سبحانه اياه . ووجوده المقضى متأخر عن هذا القضاء العلى المتعلق به نحو من التأخر أعني تأخر ذاتياً بحسب المرتبة وتأخر دهرياً بحسب الحدوث في الدهر . والقدر المختبر بالقياس اليه عيني قطع بحسب ترتيب وجوده في متن الدهر وحق الواقع بعد ليسيته في مرتبة الذات وبعد عدمه الصريح في الدهر على علمه وعنايته تعالى سلطانه ولا قضاء ولا قدر وراءهما بالقياس اليه أصلاً فوجوده المعنى في الدهر كأنه تفصيل لوجوده العلى المضمن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية الحق التي هي الصورة العلية لجميع الموجودات . والجواهر الامرية وما معها من سائر ماضعه الباري الحق لا عن مادة وفطرة في متن الدهر بالابدال الزمان يتعلق بها القضاء العلى بحسب وجودها في علمه سبحانه : وتسبب علمه وعنايته لا بداعها وصنمها واخراجها من الولاية المطلقة الذاتية الى فعلية الايس والتقرر ومن كتم العدم الصريح الى الوجود في متن الدهر . والقضاء المعنى بحسب اعتبار صدور عن الباري القاطر وخروجها من القيس المطلق الى الايس بالفعل وعن العدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقائه سبحانه في ضمن نظام كل الوجود الجلى المتسق الواحداني جملة . والقدر المعنى بحسب اعتبار صدورها ووجودها عن بارئها في الدهر من حيث خصوصيات هوياتها على التفصيل لا من حيث اعتبارها في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة فهذا معنى وجود الجواهر العقلية وما معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين .

فأما الكيانات الزمانية من الجسمانيات الهيولانية وما معها فاذلها وجود في الدهر، ووجود في الزمان، ووجود في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي على التفصيل، وكذلك وجود صوري كلى انطباعي في الواح العقول العالية القدسية التي هي الضرب الاكرم والملا الأعلى من البررة الكرويين والملائكة المقربين ووجود صوري أيضاً كلى وجزئي انطباعي في أذهان النفوس السماوية وقواها التي هي ضروب من الملائكة المدبرة المجردة والجسمانية فلا محالة تتكرر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر بالقياس الى هذا القليل من الموجودات فاذن أخيرة المراتب هي القدر المتخصص الذي ليس بقضاء أصلاً لكونه التفصيل المحض الذي لا تفصيل في الوجود بعده وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة في أزمنتها وأوقاتها على التدرج والتعاقب والتفنى والتجدد على حسب الاستعدادات التدريجية المتعاقبة الحصول في امتداد الزمان من تلقاء

### الاسباب المترتبة المتأدية اليها .

والمرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الاكفى بحسب التقرر في حاق الاعيان جملة هي القضاء المحض الوجودى الذى ليس هو بقدر بالنسبة الى قضاء وجودى قبله أصلا لكونه الاجمال المطلق الذى لا اجمال في الاعيان قبله وان كان هو قدرا بالقياس الى القضاء العلمى بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شئ من جهة علمه بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر قدما ذاتيا في المرتبة وقدما سرمديا انفسا كيا في الوجود .

فهذا القضاء الوجودى الاول الاجمالى بعد القضاء الاول العلمى ، هو الكتاب الاكفى المعبر عنه تارة بأم الكتاب وتارة بالروح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين الذى فيه كل رطب ويابس من رطب الوجود ويابس وقضه وقضيته جميعا وان هو الا جميع الموجودات من مبدأ الازل الى أقصى الابد بحسب وجود الجميع في متن الدهر فهو كتاب الله الاعظم . وفيه كل جوهر من الجواهر حرف من الحروف أو كلمة من الكلمات . وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف أو تلك الكلمة والاجمال في هذه المرتبة من حيث انتفاء التدريج والتعاقب ومن حيث الانتظام والاتساق لجميع الموجودات بحسب ذلك الاعتبار في حكم موجود واحد وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة بين المرتبتين القصوى الاجمالية المتحضنة والاخيرة التفصيلية المحضنة كل واحدة منها قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب المتقدمة .

ثم أعلم أنه وبما يقال للعقل الاول ولعالم العقول جملة الروح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المبين لكون كل مافيه من الصور محفوظا عن التغير والتبدل ولكونه كتابا لا تحيا مشتملا على صور الموجودات من غير تدريج وتعاقب كما أن الكتاب الاعظم الوجودى كذلك بالنسبة الى أعيان النوات والهويات جميعا ويقال للنفوس السماوية كتاب المحو والاثبات لوقوع ذلك فيما ينطج فيها مما يتعلق بالقدر من صور ما يكون في المستقبل من الحوادث المتحدرة الزمانية وربما يقال كتاب المحو والاثبات للزمان لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد فهو كتاب القدر العلمى بحسب أخيرة مراتب الوجود في الاعيان .

وبالجملة الامر في كتاب القدر على خلاف الامر في أم الكتاب الذى هو القضاء الاول اذ لا تغير ولا تبدل ولا محو ولا اثبات فيه أصلا وهذا معنى جواز البدء (١) في القدر لاني القضاء فليعلم .

ولما كان الواجب تعالى ذا قوة فعالية غير متناهية الفعل خلق لقبول الفيض مادة ذات قوة منفعة غير متناهية الانفعال واذا كان الجود الاكفى مقتضيا لتكامل المادة بابداع الصور الغير المتناهية

(١) هكذا في الأصل والصواب استبداله بالتبديل اذ لا ينسب البدء الى الله سبحانه بالمعنى المعروف . د .



فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصورة من القوة الى الفعل وكانت المادة الواحدة غير متأينة لقبول صورتين مختلفتين مما فضلا عن تلك الكثرة قدر بلطف حكته زمانا متصلا فيه تخرج تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة الجوهر بها وخلق فلما تختلف أحوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته فترد الصورة على المادة بحسب استعدادها وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده وهو تفصيل ما كان محمل الوجود في القضاء الاول .

واعلم انه تتمتع في القدر اللانهاية بالفعل بحسب العدد لنهوض البرهان على استحالة اللانهاية العددية ، وانما الصحيح فيه هو اللانهاية اللاتقنية (١) على اتصال الحدوث المستمر السيل على التدرج لاستحالة انقطاع الفيض من الفيض القمعال ووجوب كون الجود الاكلى ابدى الحياء غير مجنوذ المطاء على المادة القابلة .

وأما القضاء الاول الاكلى فاللانهاية العددية فيه ثابتة فان رب القضاء والقدر وراه ما ينهائى بما لا ينهائى بل وراه ما لا ينهائى بما لا ينهائى جودا ورحمة وقدرة وعليا وانه لا يضيّق عن الاحاطة بما لا نهاية له عدداً بحملة ومنفصلة « والله واسع عليم » . وان التسلسل الى لانهاية من جانب المألول غير مستحيل فان الموجودات بحسب الوجود في الدهر ليس بينها (٢) ترتب حتى تستحيل فيها اللانهاية العددية .

والعدد نفسه متألف من الوحدات لامن مراتب الأعداد فليس ينصحح في العدد ترتب أصلا على أنه لو صح أيضا لم تكن اللانهاية فيه في جهة الترتيب للانهاء الى الواحد في تلك الجهة فاذن نسبة القضاء الى القدر تشبه أن تكون من وجه كنسبة القسمة القرضية العقلية الكلية في الجسم الى القسمة الوهمية الجبرئية . وكنسبة العلم الثقل الواحد البسيط الاجمالى لنفس الناطقة الى علومها المتكثرة التفصيلية .

فالوجود المعنى للشيء الزمنى بما هو محقق فعل في كتاب الدهر وتمثل حضوري عند البصير الحق قضاء إجمالى ، وبما هو كون بالفعل في أفق امتداد الزمان ووقوع تكويف في حدود قطر التقضى والتجدد قدر تفصيلي . وان احق ما تسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء المثل المبينة والأرقام القضائية ، والصور الوجودية والحروف الدهرية وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة القدر ، الأعيان الكونية والكيانات القدريّة . واجمال القضاء هو

(١) وعادة اهل العقول ان لا يقفوا عند المسبوع في التفة بل يسكون ماشاوما من النسب المصطنعة بالحق الياء المشددة بالأفعال المنفية التي معها اداة النفي فيقولون لا يرالى، ولا يقف الى غير ذلك يريد هنا اللانهاية بمعنى انها لا تنقف عند حد ليس وراه حادث . ز .  
(٢) لكون وجود الموجودات في الدهر دفعا وابداعيا من افسبجانه والترتب شرط استحالة التسلسل . ز .

اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الاقتراقية .  
 ثم اعلم انه ليس في طباع الامكان . ان يتصور نظام الوجود أفضل وأتم عما هو عليه وان  
 مفهوم نظام أتم من هذا النظام انما هو كقنومات سائر الممتععات الذاتية التي لا مطابق لها في التصور  
 الا باختلافات الاوهام الكاذبة وتميلات الازهان المنكوسة فانه لما كان علم الباري الحق بنظام  
 الخير في الوجود علما لا نقص فيه ، ورحمة الفعالة بالوجود رحمة لا ضاعة فيها . وكان ذلك العلم  
 سببا ينبعث عنه معلومه وينبوعا ينبجس منه متعلقه ولم تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب  
 وامكان استعداده بوقته عن غاية الكمال فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان  
 ولا يمكن أن يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما يمكن أن يكون للكل من قرائض  
 الكمالات ونواظير الا وقد كان له بالفعل . فكل شيء من نظام الكل بما هو داخل في قوام نظام  
 الكل فهو على جوهره الذي ينبغي له بحسب نظام الكل فان كان فاعلا فعل فعله الذي ينبغي له وان  
 كان متفعلا ففعل انفعاله الذي ينبغي له وان كان مكانيا وزمانيا ففى مكانه الذي ينبغي له وزمانه  
 الذي ينبغي له

وقد استقر في مقره أن التور المفارق أعني الجوهر العقلي مطلب (ماهو) ومطلب (لم هو) فيه  
 واحد وان علة الفاعلية هي بعينها علة الغاية ، وأيضا علة بدنه هي بعينها علة تمامه اذ ليس يتصور  
 هناك بدأ متفادى وتام متراخ فكذلك النظام الجلي الذي هو الانسان الكبير مطلب (ماهو) ومطلب  
 (لم هو) فيه واحد .

فاذا علم ما للنظام الجلي علم (لم هو) وعلم أن بداه هو بعينه تمامه وعلم أن وجوده هو بعينه  
 غايته وليس يحفل له خير يمكن يرجى ولا كمال له متظر ينتهي اذ لا يصح ذلك الا لما تكون له مادة  
 ويعوزه استعداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل . فأما ما ليس تقرر في المادة ووجوده  
 للهولي فانه لا يصح أن يوجد ممنوعا عن كماله مقطوعا عن خيره وتامه .

فالنظام الجلي أفضل ما يمكن وأتم ما يتصور ولا يدخل في الوجود شر بالقياس اليه أصلا والجامع  
 الجواد الحق بذاته فاعله وغايته ومبدأ بدنه الذي هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله بالابد لا بالازمان  
 والوجود الالهي هو المعطى لكل موجود ما في وسع قبوله ومنه امكانه انتهى كلام القديسات .

وهو لعمري قد طبق المقصل وأصاب المحز فيما أجمل وفصل وأتى بلباب ما عليه أرباب العقول  
 القدسية الجامعين بين القوتين الفكرية والحسية من أفاضل الصوفية والحكماء والمتكلمين المتقين  
 لراية مجد الحقائق باليمين من عدم تصور نظام أتم من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبة التمام  
 بل فوق التمام .

ومن جملة من قرع به آذان الازهان ، ونوره بقدره على تعاقب الازمان من كساه حلة الاشتهار  
 واليان حيث قال « ليس في الامكان أبدع مما كان » الا وهو حجة الاسلام ومفتدى الخاص والعام  
 الفقيه المتكلم الحكيم الصوفي المحقق أبو حامد الغزالي قدس الله نفسه وعطر رسمه .  
 ومن أعظم الأدلة وأوضحها على هذا المطلب الخطير أنه ما من صفة من صفاته تعالى إلا وهي



حاصلة له على أعلى درجات التمام وأقصى نهايات الكمال والحكمة من صفاته .  
ومن جملة معانيها اتقانه الفعل كما في القاموس فيجب أن يكون هذا العالم في غاية الاتقان ونهاية  
الاحكام ولذلك قال أعز قائل : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، وقال أيضا : « الذي أحسن  
كل شيء خلقه » وقال في الفتوحات في معرض ذلك : اذ ليس في الجود بخل ولا في القدرة نقصان  
وبين ذلك الشيخ علام (١) الدولة في بعض رسائله بضرب مثال . « والله المثل الأعلى » حيث قال :  
ان القائل بأن الأصلح واجب على الله تعالى لا يجوز تكفيره لانه متمسك بقوله تعالى : « كتب  
ربكم على نفسه الرحمة » .

والقائل بأنه لا يجب عليه تعالى شيء ، انما هرب من لفظ الايجاب هية من سطوات رب الارباب  
فلا يجوز تعنيفه لانه سالك مسلك المتأدين ، واتقول الفصل في هذه المسألة أن باقي هذه الادار  
الملك القدير الجبار لم يخلق لاداره ما هو شر مطلق لانه عاقب لحكمته وأنت مع كونك عاجزا جاهلا  
تبنى لنفسك داراً تعين منها خطوة لحاصتك ، ورواقاً لأصحابك ، وغرفة لندمائك ، وحجرة لحرمك  
وعزنا لمجوهراتك الغالية ، وبيتاً للروائح العطرة والأشربة الطيبة ، وعمرزاً للأدوية المرة والأشربة  
البشعة ومغزراً للخبز ومطبخاً للطبخ ومبرزاً للفضلات وبالوعة تصب الفضلات وتوركنها لالتقاء القمامات  
ومستحماً للفصل واصطبل للدواب وتعين بعض غلمانك للآزمتك ومرافقتك وبجالتك ومنادمتك  
وبعضاً لصيانة حوائجك المرغوبة وأطمعتك وأشربتك الشوية وبعضاً للطبخ والخبز وبعضاً للكس  
والفرش ، وبعضاً للآتون ، وبعضاً لخدمة الدواب ولو اعترض عليك معترض بأنك لم بنيت هذا  
المقام للدخان . ولم جعلت ذلك المكان مصباً للقاذورات ولم ملأت هذا البيت من الأدوية الكريهة  
المرة . وملا جعلت غلامك الفلاني للكس والآتون . ولم ألبست هذا الثياب النظيفة الفاخرة ،  
وذاك الثياب القليظة القذرة . وملا جعلت الكل للمنادمة والمجالسة . لضحكك من قلة عقله وسخافة  
رأيه وغاية غفلته مما لاحظته أنت وقصدته وأنت إنما استعملت غلمانك فيما هو الاثيق باستعدادهم  
والاوثق بمهارة دارك والأصلح لحالمهم وحال الدار على ما تقتضيه الحكمة وصلاح حال الكل من  
حيث هو كل فانه هو مطمع نظر الحكيم الحق والمظلم المطلق .

الفصل الثاني : في بيان المؤثر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهراً .

اعلم أن العقلاء اختلفوا في ذلك على ستة عشر قولاً فيما علمت .

القول الأول : للجبرية . - وهو أن العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب  
ولا فرق بين الاضطراري من أفعاله وبين ما يجرم اختيارياً منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته  
الى الجمادات كما يقال جرى النهر لا يزيد عليها الا بالشعور وهو افراط في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل

(١) هو احمد بن محمد بن احمد السمناني المتوفى سنة ٧٣٦ في قرية بسمنان وكان والده وزير ارغون  
خان المغولي وعلاء الدولة من كبار الصوفية ومن المعاصرين لعبد الرزاق الكاشاني ، وكان بينهما  
معاكسات . وله ( سر البال في أطوار أهل الحال ) وقواعد العقائد وغير ذلك . ز .

تفريط القدريه فيها أو تفريط في نسبه الى العبد يقابل افراط القدريه وهو كما ترى خلاف البداهة قال الاستر آبادي في رسالة خلق الاعمال : « وما أظن أن عاقلاً يقول به في المعنى وإن تفوه به بحسب اللفظ (١) »

ثم هو بالتحريك خلاف القدريه والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج (٢) كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر : التسكين لفقو قال أبو عبيدة انه مولد في اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون المجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدريه في الزمان الاول ينسبون من خالفهم الى الارزاء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألحقوا هذا الاسم بجمع من علناه السلف ظلماً وعدواناً انتهى كلام ابن الكمال .

أقول : اختلفوا في مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال : القول الأول : انه مخلد في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة . وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة .

القول الثاني : انه لا يعذب أصلاً وإنما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضة (٣) سمو بذلك لأنهم يرجئون أمر الله في مرتكب الكبيرة عن أن يعاقبه عليها .

القول الثالث : الجزم بعدم تخليده في النار ثم تفويض أمره في العقاب الى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو مذهب أهل الحق ويقال لهم المفوضة لما تقدم والمرجئة (٤) المتوسطة لقولهم بالارزاء بمعنى تأخير الأمر وعدم القطع بعقاب أو ثواب لطائع أو عاص . وهذا توسط بين افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة المحضة الجازمين بعدم عقابه رأساً كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضي الله عنه من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من أين أخذت الارزاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا إلا ما علمتنا . إذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد بمن خالف القدريه في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة وإن أبا حنيفة من جملة من نسب إليه الارزاء وحيث نقول الذي نسب الارزاء

(١) وها هو شيخ الجبرية جهم بن صفوان يقوم مع الحارث بن سريج يسعى في تقويم أود الأموية ، ويدعو الى الكتاب ، والسنة ، والشورى بالسيف . وماذا يكون عمل أكبر القائلين باختيار العبد سوى هذا ؟ فاذن اعتقاد الجبر لفظ لا معنى تحته عند من يتفوه به - الحاجة في النفس - فضلاً عن الآخرين . ز . (٢) أي للموازنة مع لفظ القدريه . ز . (٣) قال ابن الأثير في النهاية عن المرجئة الواردة في الحديث : يعتقدون انه لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة سموها مرجئة لاعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أي أخره عنهم . ز .

(٤) لكن هذه التسمية من الخوارج إنما هي لوصم أهل الحق بيدعة الارزاء التي ورد التنفير منها في السنة فيكون ذكر أهل الحق بهذا اللقب نبأً باللقاب ورميهم بما هم براء منه . وكلمة عطاه بن أبي رباح في كتاب فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام الحافظ نص في هذا الموضوع . ز .



الى أبى حنيفة وأضرابه من المفوضة إن قصد الارجاء المتوسط قد علمت أنه الحق فلا يكون غلطاً ولا ظلماً ولا عدواناً وإن قصد الارجاء المحض لا يكون أيضاً ظلماً ولا عدواناً لأن الغلط منور قائل (١) .

وجه أخذ أبى حنيفة الارجاء من الملائكة أنه لم يرد نص قاطع يفيد اليقين بأنه لابد من عقاب ذى كبيرة لم يقب منها . هذا . وفي المال والنحل وقيل الارجاء تأخير على رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة فعلى هذا المرجحة تقابل الفسقة ثم قال : والمرجحة أصناف أربعة مرجحة الخوارج . ومرجحة القدوة . ومرجحة الجبرية . والمرجحة الخالصة .

القول الثانى : للاشعرى على المجهور من قوله ولا أكثر أتباعه كآبى فورك . ولجاجة من الماتريديّة وجمهور الصوفية والمحدثين وإمام الحرمين على أول قوله المذكور فى الارشاد وعلى المشهور من مذهبه والفرقى الضرارية والتجارية من المعتزلة وهو أن العبد ارادة وقدرة تملكان بفعله لا على وجه التأثير يسمى تعلق الأول اختياراً وقصداً ، وتعلق الثانية كسباً (٢) وفلا وإختافاً

(١) يشير الى أن معنى الارجاء عند أهل الشرع هو المعنى البدعى السابق ذكره فيكون هو المتبادر عند الإطلاق فنبرم بالارجاء يكون ظلماً وعدواناً كما قال ابن الكمال الا اذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك الى المعنى القوى الذى يعمل ماعليه أهل الحق ولا يعذر الغلط المصير وانت تجددم مصرين على نسبة ذلك اليه فى صدد تجريجه فلا خدشة فى كلام ابن الكمال . ز .

(٢) لكن تصور قدرة لا تأثير لها أصلاً بما لا يتسع له كل ذهن بل قال المحقق الدجاني د واما ما قاله القاضون من كلام الاشعرى فلا يتحصل به كسب وإن سموه كسباً اه واما كون القدرة الحادثة علة للفعل كما فى البصرة او شرطاً لتأثير القدرة القديمة عند المجهور أو سبباً عادياً قد يسط فى (مطلع الثيرين فيما يتعلق بالقدورتين) للشيخ محمد الامير الكبير . وقد قال المصنف فى ذلك النظام لجواهر الكلام - الذى شرح به مختصر القاضى عضد الدين لمواقفه - عند الكلام على قول القاضى : فعل العبد أصله بقدرة الله لا كونه طاعة ومعصية . فى صدد بيان مذهب الاشعرى : « فذات العلم للبيم مثلاً واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيرها ، وكونه طاعة على تقدير قصد التاديب أو معصية على تقدير ارادة الايذاء بقدرة العبد وتأثيرها . وفيه ان كون الفعل طاعة أو معصية أمر اعتبارى يلزم فعل العبد من مواقفه الامر أو مخالفته اياه فلا وجه لجعله أثر القدرة » اه . والناس فى فهم كلام الاشعرى فى قدرة العبد مضطربون والحق ان القدرة المستجبة لشرائط التأثير التى أوجبها الاشعرى وقال انها مع الفعل لا تحقق الا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل وهو لا ينكر ان للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل اذ قدرة العبد عبارة عن القوة المثبتة فى أعضائه المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات وهى متحققة بلا شبهة وانكارها يكون مكابرة كما حققه المحقق عبد الحكيم فى حاشيته على المقدمات الأربع وليس الانسان باحث منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين وكفى المبدع الحكيم من قوى أودعها فى الكون فانكارها يكون جهلاً لا إطلاق . ز .

وأما آخر قولي امام الحرمين والتحقيق من مذهبه وغير المشهور من مذهب الأشعري فيأتي في القول السادس عشر ان شاء الله تعالى .

القول الثالث : بجهور الماتريدية وواقفهم على ذلك من أتباع الأشعري القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره من أهل السنة وهو أن المؤثر في أصل الفعل قدرته تعالى وفي وصفه قدرة العبد قفيا إذا ضرب زيد قفيا تأديا أو ظلما فأصل الفعل هو الحركة المشتركة بين الضربين - مخلوق بقدرة تعالى وكون الضرب طاعة وحسنا في الأول ومعصية وقبيحا في الثاني حاصل بتأثير قدرة العبد وهذا التأثير هو الكسب .

قال محقق (١) الروم الشهير بالياضي في شرحه على كتب أبي حنيفة الخسنة (٢) الذي سماه وإشارات المرام من عبارات الامام « في شرح عبارة الفقه الاكبر وهي قوله ( وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها ) مانصه أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جهور الماتريدية ففي التوضيح أن مشايختنا ينفون عن العبد قدرة الایجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ماعلى وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرة النسب والاضافات فقط لتعين أحد المتساويين وترجيحه وفي « الاعتقاد (٣) » ان وجود الفعل بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد ومثله « في المسامرة » وغيرها واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من المحققين من أهل السنة كما في التلويح وفيه التوسط بين القولين وجعل الأمرين الأمرين واليه أشار بقوله ( كسبهم على الحقيقة ) أي بتأثير قدرتهم واختيارهم في الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنته الاختيار أو المدخلة في الایجاد فان الخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر والكسب أمر إضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة أو معصية حسنا أو قبيحا مبنى على الكسب لاعلى الخلق كما في التوضيح .

وبين الامام أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه ذلك حيث قال : « وهو الذي تقول بكونه قولاً متوسطاً بين القولين ايما مال ملت معه ) كما في رواية يوسف بن خالد السعدي من رواية الحارثي

(١) هو العلامة كال الدين احمد بن حسام الدين الحسن بن سنان الدين يوسف الياضي المتوفى سنة ١٠٩٨ وهو بارع جدا في علم أصول الدين . وإشارات المرام له في غاية من الأهمية في علم الكلام . ز . (٢) وهي الفقه الاكبر رواية حماد بن أبي حنيفة والفقه الأيسر - ويدعى أيضا الفقه الاكبر - رواية أبي مطيع البلخي والعالم والمتعلم رواية أبي مقاتل سلم بن حفص ورسائله في الارجاء الى عثمان البني والوصية كتابهما رواية أبي يوسف . ز . (٣) كتاب معروف في علم اصول الدين للإمام حافظ الدين النسي صاحب الكافي والكنز . ز .



والمرغبات، والكردى في المناقب، وأبى شكور السالى في التمدد، وعبد الكريم الجرجاني من رواية القاضي أبى العلاء الصاعدى، وأبى شجاع الناصرى في « البرهان (١) الساطع » يعنى وهو الذى تقول به ونعتقد فى ذلك حال كونه قولاً متوسطاً بين القولين أى القول بالجبر والقول بالقدر إيماناً بالمال يعنى أى طرف مال اليه من مقتضى الأدلة المثبتة للاضطرار ومقتضى الأدلة المثبتة للاختيار ملكت معه بالقول بتأثير القدرتين جميعاً .

ففى التلويح ان المحققين من أهل السنة على نقي الجبر والقدر واثبات أمرين أمرين وهو أن المؤثر فى فعل العبد أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثانى فقط ليكون قدراً فكان القول بتأثير القدرتين - قدرة الله تعالى فى الإيجاد وقدرة العبد فى الكسب والاتصاف - كما دل عليه مجموع الكلام قولاً متوسطاً جامعاً لمقتضى جميع الأدلة كما قال محمد الباقر بن على بن الحسين رضى الله عنهم ولا جبر على العباد فيما يصدر عنهم من الأفعال، ولا اضطرار لهم فيه . كما قال الجبرية ولا تفويض اليهم فيه ولا إيجاب لهم عن اختيار كما قال القدرية ولا تسليط لهم على ما يصدر منهم ولا إيجاب عن دواعيم كما قاله الفلاسفة .

فإن بعض أفعال العبد لا شعور له بها كالنمو، وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بإرادته كرضه، ووصحه، ونومه، ويوقظه، وبعضها مما له قصد إلى صدور، ووصحة الصدور غير القصد أذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصدر أو لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور والاصدور هى المسماة بالقدرية وهى لا تكفى فى الصدور إلا بعد أن ترجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح بالوصف المسمى بالقصد والإرادة وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول قدرته لا بد وأن يستند إلى ما لا يكون بقدرته دفعا للتسلسل وحصول فعله أيضاً لا بد وأن يستند إلى ما لا يكون منه لتخلقه عنه بعد حصول قدرته وإرادته وسلامة أسبابه وآلاته، وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التى منها فعله فدل على أن المؤثر فيه كلا القدرتين فالخلق القول بهما جميعاً مأخوذاً عن أهل بيت النبوة فيما رواه الامام الشافعى والحافظ ابن عساكر والسيوطى عن عبد الله بن جعفر عن على رضى الله تعالى عنهم أنه قال للسائل عن القدر « سر الله فلا تتكلف » فلما ألح عليه قال : « أما إذا أبيت فانه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض » ولما كان محمد الباقر من شيوخ الامام مشافهاً له بالكلام أسنده إليه حيث قال : « كما قال محمد بن على لا جبر ولا تفويض » مشيراً إلى سطوح برهانه للفهم .

وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال : التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كون الأفعال موافقة لإرادة العبد لأن الإرادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الأشياء بما هى عليه من الخصوصيات كان الترجيح والتنخيص من العبد

(١) وهو أشهر شروح عقيدة الطحاوى . ز .

فلا جبر وإن لم تكن كذلك فلا تكون الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الافعال الاختيارية والاضطرابية التي تشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نفسها ان نكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بطلان الثانية ، وأيضاً نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار الى صيب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على العمل وبين ما لا تقدر . وأيضاً فعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فلم ان العلم الوجداني قاض بأننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين والمرجح وهذا الترجيح هو الاختيار والتقصّد .

ثم مع ذلك نشاهد خوارق الماديات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كتقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثال ذلك وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار الانبياء على نيتنا وعليهم الصلاة والسلام والصدقين ان الكفار قصدوم بأنواع الأذى فلم يقدرُوا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات ومع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فلم ان المؤثر في وجود الحركة أى الحالة التي تكون المتحرك عليها في أى جزء من أجزاء المسافة لا المعنى المصدري الذي هو ايقاع تلك الحالة فانه يستحيل وجوده - ليس قدرة العبد ارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثراً طبعاً في ما جرى عليه المادة لم توجد خوارق الماديات .

وأيضاً لا يمكن الحركات الا بتمديد الأعصاب وارخائها ولا شعورنا بشيء من ذلك ولا تدرى أى عصب يجب تمديده لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة اذ جرت عادته تعالى (١) انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدنا جازماً من غير اضطرار

(١) واليه يشير قوله تعالى في الحديث القدسي « يا عبادي كلّم ضال الا من هديته فاستهدوني أمهكم » فن استهداه تعالى واراد الهداية وطلبها خلق الله له الهداية كما سبق واما قوله تعالى « وما تشامون الا أن يشاء الله » فلا تمسك للجبرية به أصلاً لانه لا بد من مقدر قبل (أن) وهو باد السببية على الاظهر الا شهر أول فظ الوقت فالأول يفيد ان مشيئة العبد بسبب مشيئة الرب سبحانه ولا شك انه سبحانه لم يشأ أن يكون العبد مختاراً شائياً لما كان كذلك وهذا بما اتفق عليه الفرق . واما الثاني فلا يدل الا على مجرد المقارنة وليس بمتكور ايضاً عندهم واما تقدير (بعد) لينم ما يريد الجبرية فغير متصور أصلاً عندهم عنده شيء من التوق العربي وحتى يمكن للجبري أن يتمسك بالآية وهذا ظاهر جداً عند من لم يتابع هواه واما المشيئة المستفادة من قوله تعالى « وما تشامون » فاما أن تحمل على المشيئة الخاصة المدلول عليها في سياق الآية وهي المشيئة المؤدية الى اتخاذ السبل او الى الاستقامة بالنظر الى الآيتين في سورتي الانسان والتكوير وهذا انما يدل على عدم كفاية ارادة العبد في الاداء المذكور بدون مشيئة الرب سبحانه لا على عدم سبق ارادة العبد . واما ان تركك على تهمردا من المقول - كما هو الأصل عند اهل المال المقول في المتعدي - فيكون التقصد الى ذات المشيئة بدون ملاحظة أى مفعول فيؤدى معنى ان



الى القصد ، يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة حركتنا الاختيارية . وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى أنه تعالى خلق قدرة كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئي فهذا القصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى سبحانه لا ان الله خلق هذا الصرف مقصوداً لأن هذا يناق خلق القدرة لحصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى كلام البياضى .

وتحقيقه كما فى « لسان (١) الخواص » ان كل ما صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد وأصل فى استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه فى الاستحقاق المذكور من الأمور الرابطة الثابتة لمحالها بدون ثبوتها فى نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فليس بما يقصده الفاعل فلا تتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه أن الفاعل لشيء ثبت له بالاعتبارات معان متباينة فى نفس الامر ككونه مائلاً نحوه عازماً على فعله قاصداً له فاعلاً جامعاً معداً صانعاً له مخرجاً اياه من العدم ومن جعلتها كونه مختاراً له مريداً له وكذلك ثبتت نظائر هذه المعاني ومضائقاتها فى المفعول ككونه مقصوداً مصنوعاً وليس ثبوت شيء من هذه المعاني فى شيء من الطرفين مقصوداً للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر المتوجه اليه المنتزعة منه ومن فاعله هذه المعاني فتلخص من هذا التصوير استثناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة أخرى وكذلك سائر المعاني المذكورة فاعتلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل فى الارادة الحادثة .

فان قلت الظاهر ان الارادة فعل ارادى للفاعل فالزم تتعلقها ارادة فكيف يطلق عليها الارادى قلنا اطلاق الارادى عليها كإطلاق الوجودى والعدمى على الوجود والعدم فكما أن وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبتها الى نفسه أو مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر الوجوديات فى عدم دخول معنى العدم فى مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق الارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع سائر الاراديات فى عدم كون الفاعل كارها فيها .

القول الرابع : للاستاذ أبى اسحاق الاسفرائينى على أحد الاحتمالين فى قوله بمحصوله بالقدرتين وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير فيه ومع ذلك هما معا مؤثرتان فيه والتزم جواز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد وتعلق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد هو الاعانة وتعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو الكسب فالكسب عنده

البشر لم يكن ليشاء ويختار لولا مشيئة الله كون البشر شائياً مختاراً فتكون الآية من قبيل (لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هذا كم) فتنبههم الآية على ان اداء مشيئتهم الى اتخاذهم السبيل اولى الاستقامة لم يكن ليتم لهم لولا مشيئة الله سبحانه اداء مشيئتهم الى ذلك فيرى العبد المذنب ان الفضل كله لله على الوجهين وهذا من الظهور بمكان رغم تهويلات الجبرية والله هو الهادى . ز .

(١) تأليف العلامة رضى الدين بن محمد القزوينى . ز .



فعل فاعل بمعين (١) .

القول الخامس : للاستاذ أيضا على الاحتمال الآخر وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير لكن إذا ضمت إليها قدرته تعالى صارت مستقلة به ومع ذلك مما مؤثران فيه فلا يلزم على هذا الاحتمال توارد الملتين المستقلين على أثر واحد والكلام في الاعانة والكسب كما في الأول .

القول السادس : لاكثر مشايخ المعتزلة وهو أن الفعل صادر عن العبد بتأثير (٢) قدرته وتخصيص مشيئة سواء واقتضا المشيئة القديمة أو مخالفتها ثم تخصيص المشيئة الحادثة كالفعل لا يتوقف تأثير القدرة الحادثة في الفعل على الداعي ولا تتعلق القدرة القديمة بفعل العبد أصلا لا لمواجهة لاستحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولا مخالفة للزوم عجز القادر تعالى أن نفذت الحادثة وانتفاء فاعلة التكليف أن نفذت القديمة فالفعل صادر عن تأثير الحادثة اختيارا لا جبراً ولا إيجاباً وهذا عين ما يقوله أبو الحسين منهم لكنه إنما يقوله جدلاً مع الفلاسفة لأنه مذهب له وذلك أنه إذا جادلهم وقالوا له إذا لم يكن الواجب علة فاعلة بالإيجاب ولم يكن العالم قديماً فلم يخص الواجب أحداث العالم بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده أجابهم جدلاً فقال الفعل لا يتوقف على الداعي .

القول السابع : لأبي الحسين (٣) من المعتزلة وهو مذهب الذي يقول به إذا تكلم مع أصحابه في سائر المسائل وهو كالذي قبله إلا في أن تأثير القدرة الحادثة في الفعل تابع للمشيئة الحادثة متوقف على الداعي وإن الداعي إذا وجد صار الفعل واجب الوقوع والفعل الذي يصدر من العبد من غير داعية يسمى اتفاقاً وإن كان مع الإرادة لخاصة مذهب أن الله تعالى يخلق في العبد قدرة وإرادة ثم العبد يخلق فعله بقدرته التابعة لمشيئته لكنهما لا يكفیان في ذلك بل لابد من وجود الداعي فإذا وجد الداعي صدر الفعل على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار كما بينه في «المطالب العالية»

(١) وفي «قصد السيل» : وحاصل مذهب الاستاذ أن الكسب فعل فاعل غير مستقل بالتأثير بل يحتاج إلى معين هو الحق سبحانه وإعانة العبد أذنه له بتمكين إياه من الفعل الذي تعلقت به إرادته فيرجع إلى ما أولنا به قول الأشعري الذي هو مذهب إمام الحرمين من أن الكسب تحصيل العبد بقدرته المؤثرة بأذن الله ما تعلقت به مشيئته لمواجهة لمشيئة الله وهو معنى ما سبق من الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه اهـ . وهذا المعنى أظهر في القول الذي يليه . ز . (٢) ولم ينص المصنف على أنهم يقولون بأنهم يخلقون أفعالهم لأن عزو ذلك إليهم إلزامي لم يقع في كلام قدمائهم باعتبار أن الخلق إنما يطلق على إيجاد القدرة المستقلة غير المستمدة وقدرة العبد محتاجة إلى قدرة الله بدءاً وبقاء فلا يستطيع مسلم أن يقول إن العبد مستقل غير مستمد مهما كانت نحلته وإنما يوجد لفظ الخلق في كلام بعض متأخريهم بمعنى غير المعنى الأول . ز . (٣) لأبي الحسين محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٢٣٦ هـ شهرة بالغة في أصول الفقه والفلسفة وهو مؤلف «المعتمد شرح العمدة» الذي لخصه الفخر الرازي في «المحصل» . ز .



و « فصول البدائع » .

القول الثامن : لمحمود (١) الخوارزمي من المعتزلة وهو كالذي قبله إلا أن الفعل عند وجود

الداعي يصير أولى بالوقوع لا واجب الوقوع فصدوره اختياري .

القول التاسع : للامام الرازي وهو أن صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والارادة

والداعي فاذا وجدت لزوم وقوع الفعل البتة فهي ملزوم لوقوع الفعل لكن الملزوم واللازم معا بتأثير

القدرة القديمة التابع لتخصيص المشيئة القديمة على سبيل الاختيار كما أن الجرهر والعرض متلازمان

ومع ذلك فانهما لا يوجدان إلا بقدرة الله تعالى .

القول العاشر : للاصفهاني (٢) وهو أن قدرة العبد صالحة للتأثير وعدمه فان جعل الله فيها التأثير

أثرت وهذا هو الكسب وان لم يجعله فيها لا تؤثر .

القول الحادي عشر : لعامة المشائين (٣) وهو أن مجموع القدرة والارادة والداعي علة معدة

يحصل بها الاستعداد التام لدخول ذلك الفعل في الوجود إلا أن هذه القوى الجسمانية ليس لها

صلاحية الابداع والتأثير فتندحصول الاستعداد التام يقبض الوجود على سبيل الإيجاب من واهب

الصور وهو العقل العاشر على تلك الماهيات فتصير موجودة فهو موجب والموجب هو الذي يجب

منه الفعل نظراً الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً ويصدق عليه أنه ان شاء فعل أى ان شاء

فعل الشيء فعله ولا يصدق عليه ان شاء ترك الشيء تركه كالشمس في الاشراف والنار في الاحراق

والفرق ان فعل الموجب تابع لمشيئة التابعة لعلة ورضاه بخلافها لعدم شعورهما بما يصدر عنهما .

القول الثاني عشر : لمحققي المشائين وجملة الاشرافيين (٤) وهو كالذي قبله إلا أن المقيض هو

الواجب تعالى وحده والوسائط ممدات قطعاً فانه جل اسمه لعمدة نوره وقوة فيضه لا يمكنها من التأثير

في شيء أصلاً كما حققه المولى الهواني في شرح هياكل النور .

(١) هو الرغشري صاحب الكشف . ز . (٢) هو ابو التاء محمود بن عبد الرحمن الاصبهاني

مدرس القوصونية بباب القراة المتوفى سنة ٧٤٩ بمصر ونص كلامه في شرح الطوالع : ان الله يوجد

القدرة والارادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل بخلق الله تعالى اياها على هذا الوجه

ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب . . .

فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في

العبد وجعلها بحيث لها مدخل ( أى تأثير ) في الفعل اه . والخلق بلا واسطة كخلق آدم عليه السلام

والخلق بواسطة كخلق أبنائه . ز . (٣) هم في الاصل أصحاب ارسطو الذين كانوا يتبعون الفلسفة من

أرسطو وهم يمشون في ركابه هم عم اطلاقه على الفلاسفة الذين لا يسلكون طريق الرياضة في اكتشاف

الحقائق وهم غير اصحاب الرواق وان التيسا عند ابن خلدون . ز .

(٤) وهم متصوفة الفلاسفة المتراضون في سبيل اكتشاف الحقائق وهم أتباع أفلاطون الاسكي

والشهاب المقتول كتب كثيرة على منازعهم . ز .

القول الثالث عشر : لبعضهم وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع القدرة والارادة والداعي أن وافقها المشيئة القديمة والا فلا .

القول الرابع عشر : للامامية وهو أن المؤثر في فعل العبد قدرته التابعة لمشيئته ان وافقها مشيئته تعالى عندهم والفرق بين مذهبهم ومذهب امام الحرمين أن مشيئته تعالى عندهم وارادته واختياره من صفات الأفعال حادثة عند حدوث المراد بخلاف مذهب .

القول الخامس عشر : لمحققى الصوفية فانهم قالوا اذا دلت شواهد الشرع المصوم على أن الفعل الاختيارى واحد بالذات ذو نسبتين مختلفتين كما تقرر فقد دلت على أن القدرة واحدة بالذات متعددة بالنسب والاعتبارات أى متعددة بالتعينات الجزئية في المظاهر . وقدرة الحق سبحانه توحيد كثرتها لأنها من صور تعيناتها في المظاهر بحسبها فهي بالذات لله تعالى والتي لا تكون انما هي باقية تعالى ماشاء الله لا قوة الا بالله وكل صفة كانت لشيء بغيره فهي حقيقة لذلك الغير لا له فلا قوة حقيقة الا لله تعالى كما قال الله تعالى « وان القوة لله جميعا » أى ان القوة الظاهرة في مظاهر الأقوياء المتعددة بتعدد الله جميعاً حقيقة وهم باقية لا بأنفسهم .

وهذا من أوضح الدلائل على توحيد (١) الصفات مع تعدد التعينات ولكن لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، ولمن فهم حق الفهم أن الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقى الذى لا يقابله تقييد المقضى لأن لا يتقيد بغيره مع صحة ظهوره بكل قيد شاء الظهور به ، ولمن يتوقف في الاذعان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الأفعال مع اثبات الكسب وتأثير القدرة المضافة الى العبد باذن الله تعالى .

القول السادس عشر : لامام الحرمين وهو أن المؤثر في فعل العبد قدرته التابعة لمشيئته ان وافقها المشيئة القديمة والا فلا وهو آخر قوله رجع اليه في آخر عمره وذكره في كتابه المسمى بالنظامية الذى هو آخر تصانيفه وان هذا التأثير بالاختيار على التحقيق من مذهب كما استعمله في عبارة النظامية وان كان المشهور عنه في الكتب المتداولة كالمواقف وغيره هو الايجاب ، وهو التحقيق أيضا من مذهب الأشعرى على ما هو المصرح به في عامة كتبه خصوصا الابانة التى هي آخر تصانيفه والمعول عليه في الاعتقاد من بينها كما ستذكره وان كان المشهور ما قدمناه من نفي تأثير لقدرة العبد رأسا أما نص النظامية على ما نقله في قصد (٢) السيل عن شفاء الليل (٣) لابن القيم فهو قوله :

« قد تقرر عند كل حاظ بعقله مترق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد ان الرب سبحانه وتعالى مطالب لعباده بأعمالهم وداعيهم اليها ومثيبهم ومماقيهم عليها وتبين بالتصوص التى لا تتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والانكفاف

(١) اراد المصنف استعراض جميع الآراء في الموضوع وبيانها على منازع أصحابها ، والا فعلى كلامهم في التوحيد ما أخذ ليس هذا محل شرحها . ز . (٢) هو لابراهيم بن الحسن الكوراني المتوفى سنة ١١٠١ . ر . (٣) راجع الصفحة ١٢٢ منه . ز .



عن مواقع الزجر ولو ذهبت اتلو الآي المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع قطع الليب النصف به ، ومن نظر الى كليات الشرائع وما فيها من الاستحاث والزواجر عن القواحيش الموبقات وما يبط بعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت الى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين في الانبياء عما يتوجه على المردة العتاة من الحساب والعقاب وسوء المنقلب والمآب وقول الله لهم لم تدبتم وعصيتم وأبيتهم وقد أرخيت لكم الطول (١) وفسحت لكم المبل وأرسلت الرسل وأوضحت المحجة لتلا يكون للناس على الله حجة وأحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب ايتارهم واقدارهم فهو مصاب في عقله ومستقر في تقليده مصمم على جهله فقي المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فإن زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلا وإذا طولب بتملق طلب الله لفعل العبد تحريما وفرضا ذهب في الجواب طولا وعرضا وقال قد أن يفعل ما يشاء فلا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » قيل له ليس لما جئت به حاصل بل « كلمة حق أريد بها باطل » نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق وقد فهمنا بضرورات المقول من الشرع المنقول انه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم يمكنون من الوفاء به فلم يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع في مواد الشرع ومن زعم أنه لا أثر لقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبة بأن يثبت في نفسه ألوانا وادراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام (٢) الباطل والمحال وفيه ابطال الشرائع ورد ما جاء به النبيون عليهم الصلاة والسلام فإذا يلزم المصير الى القول بأن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها واستحال اطلاق القول أن العبد خالق لأعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادريه اذا الواحد لا ينقسم فإن وقع بقدرة الله استقل بها وتسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعنه بقدرة الله فإن الفعل الواحد لا يعض له وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها الا مرشد موفق اذ المرء بين أن يدعى الاستعداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالشرائع وفيه ابطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه شريكا لله تعالى في ايجاد الفعل وهذه الاقسام بجملتها باطلة ولا ينجي من هذا المتلطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى وذلك ان قائل لو قال العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب والرب مخترع خالق لما العبد مكتسب له قيل فما الكسب وما معناه وأديرت الاقسام

(١) الطول كمنسب جبل تشد به قائمه الدابة وتمسك طرفه وترسلها ترعى .

(٢) لقي كلام امام الحرمين هذا بعض عنت من بعض تلامذته لكن أيده كثير من المحققين بل الق العلامة احمد بن محمد المقدسي الدجاني - من مشايخ الكوراني - كتابا في مناصره وسماه « الانتصار لامام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار » . ذ .

المتقدمة على هذا الفاعل فلا يحد عنه مهرباً ثم نقول قدرة العبد مخلوقة لله تعالى بأفئاد القائلين بالصانع ، والفعل المقنن بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه يضاف الى الله سبحانه وتعالى تقديره وخلقا فانه وقع بفعل الله وهو القدرة وليست القدرة فعلاً للعبد وانما هي صفة له وهي ملك لله وخلق له فاذا كان موقع الفعل خلقاً لله تعالى فالواقع به مضاف خلقاً الى الله تعالى وتقديره وقد ملك الله تعالى العبد اختياراً يصرف به القدرة فاذا أوقع بالقدرة شيئاً آلا الواقع إلى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله ولو اهتمت الى هذا ، الفرق الضالة لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكن ادعوا استبداداً بالاختراع وانفراداً بالخلق والابتداع فضلوا وأضلوا

وتبين تميزنا عنهم بتفريق المذهبين فانما لا أضفنا فعل العبد الى تقدير الله تعالى قلنا أحدث الله القدرة في العبد على اقدار أحاط بها علمه هياً أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل ، وأحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة وإرادة علم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقته بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد . فاخترعهم واتصافهم بالقدرة والقدرة خلق الله ابتداءً ومقدورها مضاف الى مشيئة وعلم وقضاء وخلقاً وفعل من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقها وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدورها لما أقدره (١) عليها هياً أسباب وقوعه ومن هدى لهذا استمر له الحق المين وتسم ذروة اليقين ، فالعبد فاعل مختار مطالب ما مور منه وفعله تقدير لله تعالى مراد له خلق مقضى ونحن نضرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الناظر في ذلك فنقول العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ والبيع في التحقيق معزى الى السيد من حيث أن سيده اذنه ولو لا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوجب على المخالفة ويعاقب فهذا والله هو الحق الذي لا غطاء دونه ولا مرأ فيه لمن وعاه حق وعيه (٢)

واما الفرق الضالة فانهم اعتقدوا انفراد العبد (٣) بالخلق ثم صاروا الى انه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله والرب كاره له فكان العبد على هذا الرأي الفاسد مزاحماً لربه في التدبير موقفاً ما أراد ايقاعه شاء الرب أو كره انتهى كلام النظامية .

ثم قال في قصد السبيل : والحاصل أن مراد امام الحرمين أن العبد ليس مستقلاً في ايقاع أفعاله بمجرد مشيئته وأن لم توافق مشيئة الحق بل انما تؤثر قدرته اذا شاء الله ذلك ومكنه منه وهو المعبر عنه

(١) وهذا النص يأتي في كل الاباء تخرج البرهان الكوراني المتصوف في «قصد السبيل» لكلام امام الحرمين كما ستراه . ز .

(٢) وهنا يقول المقر الآلوسي في الأجوبة المراقبة له : « وقد ارتضاء غير واحد من المحققين وقه در من قال » ثم ذكر اليقين الآتي ذكرهما . وهناك من تحيذ قول امام الحرمين ما يحسن الاطلاع عليه . ز .

(٣) هذا ما لم نره في كلام فرقة من الفرق الاسلامية الا بطريق الالزام . ز .



بالأذن ومنه يظهر معنى قولهم العبد (١) مجبور فيما يصدر عنه من الأفعال في عين اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا عن اختيار منه بعد توهم ان له الفعل والترك لعدم علمه بالاقدار التي أحاط بها علم الله المقتضية ان لا يختار الا هذا الامر المعين في علم الله على هذا الوجه المخصوص كان مختاراً في علمه وظنه وروحه ولكنه لما لم يقع منه الا ما شاء الله أن يقع وأذن له فيه وان تعلقت مشيئة قبل وقوعه بصدده لم يكن مجرد اختياره الوهمي مدخل في تأثير قدرته وكلما كان كذلك كان مجبوراً في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر أنه مجبور لما غاب عنه علم الاقدار التي أحاط بها علم الله، وهو توسط حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتميزه عن الجبر والاستقلال تميزاً بينا انتهى كلام قصد السبيل ونقل في «مسلك السداد» (٢) «ان امام الحرمين قال في النظامية بعد كلامه المتقدم بورقة أو أكثر قد أطلقت ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بمخاضها طول أمدها ثم نقل عن بعضهم يثبتون مقتضين للتحذير عن طرفي الافراط والتفريط محرضين على التوسط الذي سلكه امام الحرمين وهما قوله

تنكب عن طريق الجبر واحذر وقوعك في مهاوى الاعتزال  
وسر وسطاً طريقاً مستقيماً كما سار الامام ابو المعالى

وامانص الابانة (٣) فهو ما ذكره قصد السبيل أيضاً حيث قال: ثم رأيت بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح من نصوص الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى في كتابه الابانة الذي هو آخر تصانيفه كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلي وهو المحول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر ورحمهما الله تعالى بما يدل على أن الاشعري انما نفى الاستقلال لأصل التأثير باذن الله وتمكينه فينبغي الحاقه بهذا المحل حتى يستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتقد في معتقده الموافق

(١) بين القائلين بوحدة الوجود من يحاول ان يخرج كلام الاشعري في الوجود وافعال العباد على منزع الوحدة ، ومن هذا القليل كلام الكوراني هنا والقول بان العبد مجبور يناق كلام الله سبحانه حيث قال « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » ولا يقبل تمذلق المتحذلقين امام هذا النص الكريم فياللهوى كيف يخرج النصوص عن مدلولاتها الواضحة . نعم العبد مجبور في اختياره بمعنى انه مجبور على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختاراً كالجدار فله الحمد والمثنة . ز . (٢) وهو للكوراني ايضا . ز . (٣) ولا شك ان كلام الاشعري في أفعال العباد في الابانة صواب الا أن الابانة المطبوعة بما تلاعبت به الابدى الائمة فتجب إعادة طبعها من أصل وثيق وقد تواردت كلمة الحشوية على انها آخر مؤلفات الاشعري استغلالاً لكلمة ابن عساكر في ذلك لصالح الحشوية والحق انها أول ما ألفه بعد رجوعه من الاعتزال حينما حل بغداد سنة ٣٠٠ هـ يناوئ رئيس الحشوية البرهاري ليستدرجه الى الحق كما أوضحت ذلك فيما علقت على تبين كذب المقترى . ز .

للكتاب والسنة وإن امام الحرمين فيما ذكره في النظامية موافق للأشعري في التحقيق المعتمد عنده في الإبانة وإنما خالف المشهور عنه حسب فهم الناقلين الذين لم يتيسر لهم الجمع بين أقواله فتقول وبالله التوفيق قال الحافظ ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر رحمه الله تعالى في كتاب تبيين كذب المفتري في ما ينسب إلى الامام أبي الحسن الأشعري بعد ما نقل عن الفرق مسائل في طرق الافراط والتفريط وبين أن الشيخ الأشعري سلك طريقة بينهما مانصه: فإذا كان أبو الحسن كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد، ومستصوب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والاعتقاد فلا بد أن نحكي عنه معتقده على وجه بالامانة ونجتنب أن نزيد فيه أو ننقص منه تركا للخيانة . لتعلم حقيقة حاله في صحة عقيدته في أصول الديانة فاسمع ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالإبانة .

فانه قال: الحمد لله وساق كلامه إلى أن قال وزعموا أي المعتزلة والمكذبون بالقدر أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم ردا لقول الله تعالى « قل لأملك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله » وانحرافا عن القرآن وعما أجمع المسلمون عليه وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله عز وجل ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه . هذا لفظه بنقل ابن عساكر وهو كالصريح في أنه لم ينكر على المعتزلة الا زعمهم أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم من غير استثناء وانهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم فيوصون ما لم يشأ الله . ويشاء الله منها ما لا يقع الذي هو معنى الاستقلال المستلزم للغنى عن الله والاستقلال هو الذي يلزم بطلانه من الدليل الذي استدلل به الأشاعرة على أن القدرة الحادثة غير مؤثرة أصلا ، المذكور في المواقف وغيره وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيره فيه مع أنه واقع بقدرة الله تعالى لما ستر من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا أو عدمهما معا أو كون أحدهما غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه انتهى . أي واللوازم كلها محالات فإن التامع اللازم منه المستلزم للمحالات المذكورة إنما يلزم على تقدير الاستقلال وأما إذا كانت القدرة الحادثة مؤثرة باذن الله وتمكينه لأعلى الاستقلال فلا تمانع لازما أصلا كما يظهر بالتأمل في الدليل المذكور وذلك لأن العبد لعدم استقلاله إذا شاء ما لم يشأ الله وقوعه لم يقع ولا يلزم شيء من المحالات المذكورة اما الأولان فظاهر وأما الثالث فلأننا لم نفرض العبد مستقلا أو قادرا على ما لم يشأ الله حتى يلزم خلاف المفروض بل قلنا إن العبد يحصل بقدرته المؤثرة باذن الله ما تعلقت به مشيئته الموافقة التابعة لمشيئة الله لا مطلقا وحيث فلا لزوم لشيء من المحالات المذكورة أصلا فاللازم من الدليل الذي ذكره كاللازم من كلام الأشعري في الإبانة السابق إنما هو بطلان قول المعتزلة القائلين بالاستقلال واما بطلان مطلق التأثر ولو بالاذن فكلاهما يشهد به النظر فيه من كل لبيب منصف باذن الله تعالى ومن المعلوم أنه لا يلزم من إبطال الشيخ الأشعري الانفراد بالقدرة على الأعمال دون الله أن يكون قائلًا بطلان تأثير القدرة باذن الله لأعلى الانفراد بل ذكره آية يونس في معرض الرد عليهم يدل على أنه قائل بتأثير القدرة باذن الله وتمكينه ،



ومشبهه وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات بدلالة الاستقراء على التحقيق فيدل على أن العبد يملك الضر والنفع لنفسه إذا شاء الله ذلك بناء على ما هو الأصل في الاستثناء من الاتصال وظاهر أن فعل المأمورات وترك المنهيات من النفع للنفس وأن فعل المنهيات وترك المأمورات من الضر لها فإذا دلت الآية على أن العبد يملك إذا شاء الله ذلك على أن لقدرته تأثيراً فيما يصدر عنه من الفعل والترك باذن الله تحقيقاً لمعنى المالكية بالأذن وهو المطلوب ، وقد قال الأشعري في الإبانة بعد ذلك تركيلاً مانصه: «وانا لا نملك لأنفسنا نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله، وانا نلجئ أمورنا الى الله وثبت الحاجة والفقر اليه في كل وقت انتهى » .

واللازم منه كما لا يخفى انما هو بطلان الاستقلال الذي يرمعه أهل الاعتزال فإن الفقير الى الله تعالى في كل وقت لا يملك شيئا من دون الله والا لكان مستغنيا عنه في وقت ما واللازم باطل فلا يكون مستغلا ويدل على ذلك ما نقله في المواقف عن الامام الرازي في جمعه بين قول المعتزلة والأشعري حيث قال: ان القدرة معنيين أحدهما مجرد القوة الذي هو مبدأ الأفعال المختلفة والثاني القوة المستجمعة لشرائط التأثير وان الأولى قبل الفعل وتعلق بالضدين والثانية مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة المضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين انتهى .

فان في قوله ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير دلالة على أن التأثير عنده أمر مسلم الثبوت وانما التردد في حل قوله القدرة مع الفعل لاقبله وقوله انها لا تتعلق بالضدين على هذا المعنى الثاني للقدرة لا في أصل تأثير القدرة فيما تتعلق به مشيئة العبد الموافقة لمشيئة الله وعلى هذا فاعتراض السيد قدس سره عليه بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير - انتهى مدفوع بأن المثبت مقدم على النافي والذي أوقع الجهور فيما وقعوا فيه من نسبة عدم تأثير القدرة الى الأشعري هو قوله « الواقع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسبا دون كونه موجوداً أو معدنا فكونه كسبا وصف للموجود بمثابة كونه معلوما » انتهى .

فقهوا من ذلك أن لا تأثير لقدرة العبد عند الأشعري في مقدوره كما لا تأثير للعلم في معلومه فقالوا في قدرة العبد أنها عنده مصاحبة غير مؤثرة قصداً الى التوسط وتفسير كلام الأشعري هذا ميل عن التوسط الذي هو الحق فانه لا يقيّن به التوسط يانا شافيا وانما التوسط المحصل للكسب النافي لطرفي الافراط والتفريط من الاستقلال والجبر هو القول بان لقدرة العبد تأثيرا ولكن باذن الله تعالى لا على الاستقلال فاللاقي أن يفسر كلام الأشعري رحمه الله تعالى بما يتنزل على هذا التوسط وكلامه قابل للتأويل لأنه ليس نصا في عدم التأثير فان اوله يدل على أن الكسب واقع بالقدرة الحادثة والوقوع فرع التأثير وآخره يعطى أن لا تأثير لها حيث يشبهه بتعلق العلم بالمعلوم وليس

تأويل أول الكلام بقرينة آخره أولى من تأويل آخره بقرينة أوله بل هذا أولى بقرينة ان الشيخ الأشعري نص في عامة كتبه على ما يدل على التأثير على ما نقله عنه صاحب شفاء الغليل حيث قال: قال الأشعري في عامة كتبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة فن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى .

فان هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة والوقوع فرع التأثير غاية الأمر انه لم يطلق على العبد انه خالق أدباً فهو كما قال امام الحرمين واستحال اطلاق القول بأن العبد خالق لأعماله فان فيه الخروج عما درج عليه السلف كما مر نقله مع تصريحه باثبات التأثير كتبت بهذا النص المذكور في عامة كتب الأشعري انه قائل بالتأثير والمشهور عنه أنه لا تأثير الا لقدرة الله تعالى ولا منافاة لامكان الجمع بينهما كما بينا (١) وانما أطننا الكلام في بيان مذهب امام الحرمين لغرابته والله ولي التوفيق .

---

(١) ومذهب الدواني ان ارادة الله تعالى وقدرته يتعلقان بتأثير قدرة العبد في الفعل تبعاً لارادته . وارادته وقدرته يتعلقان بالفعل فاطر القدرة القديمة تأثير قدرة العبد في العمل وأثر القدرة الحادثة بالفعل . من هامش الأصل .



— المقالة الثالثة —

وأما المقالة الثالثة ففيها فصلان :

الفصل الأول: في حقيقة التكليف وهي الزام مافيه كلفة أو طلبه على اختلاف الرأيين في كون المنتوب مكلفاً به أولاً (وما) واقعة على الفعل الشامل للكف بديناً وعملياً كالصلاة والذكر، أو نفسياً خلقياً كالصبر والرضى، أو عقلياً اعتقادياً كالإيمان والنية واشتماله على الكلفة وهي المشقة والعسر يستلزم كونه مقدوراً له فإن المجوز عنه ليس فيه مشقة ولا سهولة لأن اتصاف الفعل بهما فرع إمكان الاتيان به والمجوز عنه لا يمكن الاتيان به ويخرج به الفعل السهل كتحريك أصبع مثلاً فإن طلبه أو الإلزام به لا يسمى تكليفاً والمراد بالمقدور له المقدور عادة فيشمل ما يتعلق عليه تعالى أو اختباره أو إرادته أو قضاؤه أو قدره بوقوعه أو بعدم وقوعه وإن وجب فإنه مقدور له عادة لامكانه الذاتي والعادي .

وأما وجوب وقوعه وامتناع وقوعه بسبب التعلق المذكور فسيأتي الكلام عليه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى .

وخرج به الممتع لذاته كجمع الضدين وكذا الممكن لذاته المتمتع عادة كالصعود إلى السماء بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق (١) كما هو مذهب الحنفية الماتريدية واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني كما في شرح التبصرة وأبو حامد الأسفرائني كما في شرح السبكي لمقيدة أبي منصور وجوزة الأشعري وجمهور أتباعه كما هو مفصل في محله ويأتي في الفصل الثاني أيضاً . والقدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة وهذا صادق على قدرته تعالى إجماعاً وعلى قدرة العبد أيضاً عند المعتزلة ، والأستاذ أبي إسحاق الأسفرائني، والأصفهاني (٢) وإمام الحرمين، وجمهور الماتريدية ، والقاضي أبي بكر الباقلاني، والامامية، والأشعري بناء على التحقيق من مذهبه كما عرفت (٣) وغير صادق عليها في المشهور من مذهب الأشعري ومن واقعه لأنها غير مؤثرة (٤) عند عدم أصلاً كما سبق مع أن هذا

(١) كما هو منطوق قوله تعالى: « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » . ز . (٢) لأنه يريد بمدخلية قدرة العبد - في نص كلامه الذي نقلناه فيما تقدم - التأثير كما يظهر من سياق كلامه فليراجع ( نشر الطوالع ) . ز . (٣) أي عند ذكر مذهب إمام الحرمين يريد أن صاحب ( قصد السبيل ) حاول إخراجهم من سبيله العدل إلى الجبر وليس قول بعض المتكلمين في صدد بيان مذهب الأشعري في أفعال العباد « أن الإنسان مضطر في صورة عتار » نص كلام الأشعري وإنما هو تخريج من قائله المتشبه بآراء الفلاسفة في ذلك بل هذا نص كلام ابن سينا في التعليقات ، ونزعة وحدة الوجود قد تحمل أمثال الكوراني على اعتبار المختار مضطراً والله في خلقه شئون . ز .

(٤) وقد اطال المفسر الآلوسي الكلام في هذا الصدد في « الأجوبة العراقية » ثم قال: سمعت من شيوخ علاء الدين الموصلي أن الإنسان بالنسبة إلى فعله كسائر الأشياء بالنسبة إلى ما يترتب

التعريف للأشاعرة أيضا .

وأجاب في المقاصد بأن المراد بالتأثير التأثير بالقوة وبدل عليه وجود القدرة القديمة أزلا مع عدم تأثيرها في شيء بالفعل اذ ذلك والا لزم قدم شيء مما سواه . وكذا تقدم القدرة الحادثة على الفعل عند المعتزلة ولذلك عرفها الآمدي بأنها صفة من شأنها التأثير والإيجاد وهذا في القديمة ظاهر وكذا في الحادثة وإنما لم تؤثر بالفعل عند الأشعري (١) ومن تبعه لما منع وهو وقوع متعلقها بقدرة تعالى ولا امتناع في أن لا تؤثر لما منع . انتهى

أقول ويدل عليه أيضا ما صرح به الشيخ رضى الدين بن محمد القزويني في كتابه المسمى بلسان الحواص حيث قال : مذهب الأشاعرة هو أن للعبد قدرة ولكنها غير مؤثرة في أفعاله لظلة قدرة الله تعالى عليها حتى أنه لو لم تؤثر قدرة الله تعالى فيها لتمكن أن تقع أفعاله بقدرة . انتهى

أقول وإنما صح وجود القدرة التي هي من ذوات الاضادة مع عدم اضافتها أى تعلقها بالمقدور بالفعل لما منع ولم يصح مثل ذلك في غيرها من الصفات ذوات الاضادة كالعلم لان اضافتها (٢) ليست بلازمة بل لاحقة بخلاف نحو العلم فان اضافته لازمة لاحقة . الصفة سبعة أقسام :

القسم الاول : الصفة السلبية وهي التي يدخل في مفهومها السلب والعدم كالقدم والعمى فان حقيقتهما سلب العدم السابق وعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا .

القسم الثاني : الصفة المسماة بالحال عند من يقول بها وهم أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة (٣) وهي صفة قائمة بالموجود ليست بموجودة ولا معدومة كالعالمية .

القسم الثالث : الصفة الاعتبارية ولها ضابطان ذكرهما في المواقف بما اخترعها صاحب التلويحات .

عليها من الآثار من حيث انها مؤثرة بقوى أودعها الله تعالى فيها لكن باذنه عز وجل وخالف في ذلك الأشاعرة ( لا الأشعري ) فقالوا ليس في الأشياء قوى مؤثرة باذن الله تعالى وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأشياء لا بها فجميع ما في الوجود مستند اليه تعالى ابتداء . ثم قال سولعمري لقد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة وهي إن تبعثها وجدها تريد على عشرة آلاف والذي ألجأهم الى ذلك خوف لزوم الاستكمال بالغير مع أنه لا يلزم ذلك فانه تعالى هو الغنى لذاته عن العالمين لكنه راعى الحكمة جوداً منه عز وجل ورحمة وانت تعلم ان ما ذكره الشيخ عليه الرحمة مما يمكن اخذه من كلام الامام الأشعري اه . ولذن الله هو تمكينه العبد من الفعل والترك ولو لم يشأ الله سبحانه أفعال العباد لما جعل لهم القدرة والارادة والاختيار فن الثبور عد من خلقه الله مختاراً ، مضطراً لكن الهوى يعصى ويصم وقد هذى من قال :

ألقاه في أليم مكتوفا وقال له اياك اياك أن تبطل بالماء . ز .

(١) على ما شهر انه مذهبه وان كان خلاف التحقيق . ز . (٢) أى القدرة . ز .

(٣) مثل الباقلاني وامام الحرمين . ز .



الضابط الاول : هو انها كل صفة لا يجب تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان والامتناع، والحدوث والوجود اذ لو كانت موجودة لزم قيام الوجود بالمعصوم وهو باطل اجمالا وضرورة.

الضابط الثاني : هو انها كل صفة تكون بحيث لو وجد في الخارج منها فرد لوجب أن يتصف بها وحيث يلزم أن توجد فيه مرتين مرة على أنها حقيقة فتحمل عليه مواطاة ومرة على أنها صفة فتحمل عليه اشتقاقا كالقدم فانه لو وجد في الخارج فرد منه لقدم ذلك الفرد وحيث يصح أن يقال هذا القدم قدم وهو ظاهر وقديم أيضا والا كان حادثا فيكون الموصوف به أيضا حادثا فيلزم حدوث القديم واذا لزم أن يكون قديما بنقل الكلام الى قدمه ويتسلسل هذا خلف وهذا الخلف مألوم الا من اعتبر كونه موجودا في الخارج فوجوده في الخارج باطل فحين ان يكون أمرا اعتباريا لا وجود له في الخارج لكنه ليس اعتباريا محضا معتقه الزم كفره الشريك بل هو صفة للموجود في الخارج وان لم يعتبر موجودا ، واذا لم يكن موجودا في الخارج لا يكون قديما لان القديم موجود لأول لوجوده وليس بمحدث أيضا لان الحادث موجود سبق وجوده العدم بل هو أزلي لان الأزلي أمر لأول له سواء كان ذلك الامر موجودا أو معدوما فكل قديم أزلي كالبارئ تعالى وبعض الأزلي ليس قديما كالقدم ويقابل الأزلي ، المتجدد وهو أمر له أول سواء كان ذلك الامر موجودا ، أو معدوما فكل حادث متجدد كزيد الموجود وبعض المتجدد ليس حادثا كمية الحق تعالى للعالم لا يقال التسلسل لازم على تقدير كون القدم ازليا ايضا لانه حيث يجب أن يتصف بالازلية والا كان متجددا فيكون المتصف به أيضا متجددا فيلزم تعدد الأزلي هذا خلف واذا لزم أن يكون أزليا نقل الكلام الى أزليته ويتسلسل هذا خلف لانا نقول لما لم تكن تلك الازليات موجودة في الخارج ومحيوت العقول عن ادراك ما لا يتناهى تفصيلا وكان ادراكها اجمالا غير كاف في التطبيق فنذر اجراء برهان التطبيق فيها .

لا يقال اذا كان القدم غير موجود في الخارج فكيف يصح حل ما اشتق منه على الموجود في الخارج لانا نقول انتفاء مبدأ المحمول عن الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل عنه فان المعنى غير موجود في الخارج مع انصاف معروضه به فيه وتام البيان في تحقيقها في المواقف والمقاصد فارجع اليهما .

القسم الرابع : الصفة الحقيقية المحضة وهي الصفة الموجودة في الخارج التي لا تتعلق بشيء محسوسة كانت كاليأس، أو معقولة كالحياة .

القسم الخامس : الصفة التي هي اضافة محضة كالفوقية والتحتية .

القسم السادس : الصفة الحقيقية ذات الاضافة اللازمة كالعلم .

القسم السابع : الصفة الحقيقية ذات الاضافة اللاحقة كالقدرة اذا عرفت هذا فاعلم ان تغير الصفة الحقيقية المحضة يوجب التغير في ذات الموصوف بها واما الحقيقية ذات الاضافة فتغير المضاعف اليه فيها يوجب تنغيرا في الاضافة ثم ان كانت الاضافة لازمة للصفة لزم من تنغيرها ، تنغيرها لان ارتفاع اللازم مستلزم لارتفاع اللازم . وان كانت لاحقة لا يلزم من تنغيرها تنغيرها .

والضابط الفارق بينهما أن التعلق بالكلى ان كان كافيا في التعلق بكل جزئى من جزيئاته كانت الاضافة لاحقة كالقدرة فان القادر على حل مطلق جسم زنته قطار مثلا قادر على حل هذا الجسم الذى زنته أيضا قطار وذلك كذلك الى آخر الجزئيات حتى لو لم توجد تلك الافراد أصلا أو كانت موجودة ثم عدت أو بقيت ولم تقع اضافة القدرة بالفعل الى حلها أبدا ماضى ذلك في كونه قادرا على الحل المذكور ثبت ان اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال الأشياء المقصور عليها بل المتغير انما هو الاضافات الخارجة فقط بخلاف العلم فان العالم بمهية كلية لا يلزم أن يكون عالما بجزئى من جزيئاتها بالفعل فضلا عن الجميع بل لا بد في العلم بكل جزئى من جزيئاتها من تجشم كسب جديد . وكذلك العالم بالقاعدة الكلية التى تقع كبرى عند تعرف جزيئاتها لا يعلم كل جزئية من جزيئاتها التى هى نتائج للقياس المركب من تلك القاعدة ومن صغرى سهلة الحصول الابعد التركيب المذكور ومراعاة شراطه .

وانما استوفينا أقسام الصفة مع كفاية القسمين الأخيرين فيما نحن بصددته تكثيرا للفائدة وتتميرا للعائدة واذا أتينا على رسم القدرة المميز لها عن جميع ماعداها بخاصة من خواصها على سبيل الاجمال فلا بد من تمييزها عن باقى قوى الانسان تفصيلا ، وتمييز ما كان باختياره من الافعال عما لم يكن به منها . وذلك أن القوى التى هى مبادئ أفعال الانسان خمسة أصناف :

الصف الاول : مابه يشارك الاجسام العنصرية كتنقل بدنه الذى يميله الى مركز العالم وخفة روحه التى تميله الى محيط العالم .

الصف الثانى : مابه يشارك المركبات المعدنية كالتقوى المركوزة في كل عضو من أعضائه التى هى مبدأ افراخ ذلك المعضو وخاصيته كما يوجد في كل واحد من المعادن .

الصف الثالث : مابه يشارك الاجسام النباتية وهى : الغازية . فانها تحتفظ البدن من الفناء ، بأن تحيل الغذاء الى مشابة المتئذى لتتلف بدل ما يتحلل منه ، والنامية فانها تزيد في ابعاد الجسم على النسبة الطبيعية ، والمولدة فانها تمد شخصا آخر من فضل غذاء الاثنى ، والذكر من نوعهما ، والمصورة فانها تذهب مع منيهما الى الرحم وتفيده بعد استحالة الصور ، والقوى والاعراض الحاصلة للتوع الذى انفصل عنه المئى وكذلك خوادم هذه القوى من الجاذبة والماسكة والماضمة والدافعة .

الصف الرابع : مابه يشارك باقى الحيوانات وهو قسيان .

القسم الاول : مبادئ الادراكات وهو . نوعان .

النوع الاول : الحواس الخمس الظاهرة . وهى اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر

النوع الثانى : الحواس الخمس الباطنة . وهى الحس المشترك الذى يدرك الصور المأخوذة عن الحواس الخمس الظاهرة كما في حالة اليقظة ، أو عن الخيال كما في حالة النوم وكما في حالة الغمض الطويل والخيال الذى يحفظها بعد غيوبتها عن الحس المشترك ، والوهم الذى يدرك المعانى الجزئية المأخوذة عن مدركات الحس المشترك وهو في الحيوان بمنزلة العقل للانسان وله في الانسان أيضا صولة فانه



يعارض العقل في أحكامه فيثبت ما ينفى كحكمه بأن كل موجود في جهة مع أن العقل ينفى عن الحق تعالى وينفى ما يثبت كنفه للمجردات مع أن العقل يثبتها فإن انعكس العقل واظم يتبع الوم وإن استقام استعمل الوم في المحسوسات ومنعه عن العقولات والحافظة التي تحفظها بعد غيوبها عن الوم ، والتخيلة التي هي واسطة بين القوتين الأوليين والقوتين الآخرين وتصرف في الحافظتين بالتخيل

القسم الثاني : مبادئ التحريكات الإرادية وهي أيضا نوعان :

النوع الأول : الشوق إلى جذب الملائم وهو القوة الشهوية .  
النوع الثاني : الشوق إلى دفع المنافر وهو القوة النضية وعمل هاتين القوتين القلب والدماغ معاً ويتبعهما ما هو في طاعتها من القوة المركوزة في الأعصاب والمضلات التي بها يحصل تحريك الاعضاء جذبا أو دفعا بحسب الإرادة .

الصف الخامس : هي القوة النطقية التي انفرد بها الإنسان وهي قيمان :  
القسم الأول : العقل النظري الذي به تصرف النفس في العقولات لتصل من مرتبة العقل الميولاني إلى مرتبة ملكة الاستحصال ، ثم منها إلى مرتبة ملكة الاستحضار ، ثم منها إلى مرتبة العقل المستفاد التي بها تتمثل في النفس صور العقولات وتصبح عقلا مستفادا (١) وعقلا بالفعل مشتملا على النظام الأكمل .

القسم الثاني : العقل العملي الذي به تستبط النفس الصناعات وتستخرج قوانين المصالح الخلقية والمنزلية والمدنية لتكون معيشتها على الوجه الأفضل في الدارين .  
واعلم أن القوة الدماغية المتوسطة بين الحافظتين المتصرفتين فيهما بالتخيل كما قدمناه لها في الإنسان تصرف ثالث وهو تصرفها في الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالتفكر وتسمى باعتباره مفكرة .

واعلم أيضا أن العقل الذي يحصل الإدراك بإشرافه وإقادة نوره وتكون نسبة إلى النفوس الإنسانية نسبة الشمس إلى الأبصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الأول الذي هو أول المخلوقات . وتفصيل المقام أن القوة الباصرة لا يمكنها إدراك المبصرات

(١) ومراتب العقل النظري هذه مبسطة في شرح المقاصد في أوائل الجزء الثاني منه ، وفي التلويح وغيرهما . وخلاصتها أن العقل الميولاني هو الاستعداد المحض لإدراك العقولات ، هو العقل بالملكة هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لا اكتساب النظريات . وسماه المصنف ملكة الاستحصال . والعقل بالفعل هو أن يصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شئت من غير تحشم كسب جديد . والعقل المستفاد هو أن يحضر عندها النظريات التي أدركها بحيث لا ينبغي عنه فلك المراتب كحالات الطفل بالنظر إلى الكتابة والامى المستعد للكتابة ، والكاتب بالفعل . ذ .

الا عند صيرورة الهواء مضيئاً بسبب طلوع الاشياء النيرة عليه فكذلك قوة البصيرة المودعة في القلب لا تقدر على الابصار الا عند طلوع النيرات الروحانية ، ثم ان نيرات العالم الجسماني أربعة: الشمس ، والقمر ، والكوكب ، والنار . وأعظمها الشمس ، ثم القمر ، ثم الكوكب ، ثم النار . وكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة: المبدأ الأول تعالى وقدس ، وبعده الروح الاعظم الذي هو أشرف الارواح المقدسة ، وبعده درجات الملائكة المرتبة مثل مراتب الكواكب ، وبعده الروح البشري وهو بمنزلة النار .

ومراتب الارواح البشرية على نوعين :

النوع الأول : ما (١) اشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله سبحانه وتعالى وم الصوفية والاشراقيون .

النوع الثاني : ما اشراقها وقوتها بسبب تركيب البراهين اليقينية وم المتكلمون والمجاهدون واذا عرفت القوى الخمس الموجودة في الانسان وعرفت الافعال الناشئة عنها ، فاعلم ان من هذه الافعال ما يصدر عن قواه من غير شعوره به كالهضم والنمو . ومنها ما يصدر عنها بشعوره ولكن ليس له فيه اختيار أصلاً لكن يتصور المحوثة فتضرس أسنانه أو يتوهم المرض فيمرض . وبعضها يصدر عنه باختياره أي يتبع قدرته وإرادته . وهو صنفان : جسماني كالحرركات البدنية واستعمال الخواص . ونفسي كالتهليل والتفكير ومجتأ هاهنا مقصور على هذين الصنفين الاختياريين وحيث كان الاختيار تابعاً للقدرة والارادة وقد تقدم رسم القدرة توجب البحث عن حقيقتيهما وعن كيفية صدور هذه الافعال عنهما .

أما بيان القدرة فهو أن الحيوان اذا كان صحيح المزاج اى معتدله اعتدالا لا تقا به ، وكانت أعضاؤه سليمة حصلت فيه كيفية نفسانية يمكنه بسببها صدور الحركات الارادية النفسانية والحيوانية عنه ولا صدور ما كما ينبغي وقدر ما ينبغي واذا كان في مزاجه وأعضائه خلل كان الصدور واللاصدور بحسب ما تقتضيه تلك الحالة . وهذا المعنى ظاهر وانما الغرض من إيراد ان المراد من القدرة هو الكيفية المذكورة وانت خير بأن تلك الكيفية متفاوتة شدة وضعفا وسبب تفاوتها تفاوت استعدادها لقبولها وليس له قدرة على تحصيل تلك الكيفية ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها لانهما من مقولة الكيف والكيف غير مقنن للبشر بانه ان الممكن اما ذات أو صفة والصفة أما فعل أو غير فعل كاليابس والفعل اما غير مقنن كحركة النبض أو مقنن فاما عدا الاخير لا تتعلق به قدرة العبد ضرورة وانفاقا وانما يقدر على تحصيل سبب حصول الاستعداد وذلك بوجهين :

أحدهما : تدير صحة مزاجه بأن يحفظها ان كانت حاصلة ويردها اليه ان كانت زائلة .

وثانيهما : أن تكون عادته وممرته للافعال على وجه يورد استعداداته فانه بتكرار مباشرة بعض

(١) عبارة عن الارواح فانك الضمير الراجع اليه نظراً الى المعنى . ز .



الافعال يرداد قوى هي مبادئ تلك الافعال .

وأما بيان الارادة فهو ان الحيوان اذا أدرك شيئا بأحدى حواسه وعقله أيضا ان كان انسانا وأمكنه الوصول اليه فان كان ذلك الشيء ملائما له بمعنى أنه يعده بحسب علمه أو ظنه أو تخيله ضروريا أو نافعا له حدث فيه شوق الى وصوله اليه ومنه الشهوة وان كان منافرا له حدث فيه شوق الى اجتنابه عنه ومنه الغضب وقد يكون شيئا واحدا ملائما من وجه ومنافرا من وجه آخر أو ملائما بحسب عضو ومنافرا بحسب عضو آخر ، أو ملائما بحسب حس منافرا بحسب حس آخر أو ملائما بحسب الحس منافرا بحسب التخيل والتعلل ولا يخفى عليك ما تركب منها وامثلتها .

ثم اذا حصل هذا الاختلاف حصل بكل ادراك ملائم دافع وبكل ادراك غير ملائم صارف فان ترجحت الدواعي (١) على الصوارف أو خلت عنها حصل للنفس عزم جازم على طلب ذلك المدرك اما بالحركة اليه أو بجذبه الى نفسه ويسمى ذلك العزم الجازم ارادة .

وان ترجحت الصوارف على الدواعي أو خلت عنها حصل للنفس عزم جازم على الحرب من ذلك المدرك أو دفعه عنها ويسمى ذلك العزم كراهة ، وان تكافأت الدواعي والصوارف حصل لها التغير والتردد وطلبت بالتخيل والتفكير ترجيح أحد الجانبين على الآخر ولا محالة يكون لذلك التخيل والتفكير حركة ارادية قسائية في طلب الترجيح وتلك الحركة هي المعنى الذى يسمى اختيارا وتسمى النفس باعتباره مختارة وبالجملة لا يزال سبب هذه الحركة باقيا حتى يستعظم لها بعد استمالتها الرأى والتدبير ، عزم جازم على ايقاع أحد الطرفين ، أو تعرض عنهما أو يعرض لهما مهم آخر يصرفها عنهما .

وأما بيان كيفية صدور الافعال عن القدرة والارادة فهو انه متى حصلت الارادة بمعنى العزم الجازم انبعثت القوى المحركة للآلات البدنية بحسب تلك الارادة اما على الفور أو في وقت يرى المصلحة في وقوع المطلوب فيه حتى يوقه أو يسرع عنه ، وان حصلت الكراهة حصل عند التحريك الاول ، وان انتهى الامر ان حصل التوقف .

والحاصل ان الفعل الاختيارى اما يصدر عن تعلق القدرة وتعلق القدرة انما ينشأ عن تعلق الارادة والارادة من شوق جازم والشوق الجازم ينشأ عن مطلق الشوق بسبب التخيل والتفكير

(١) وما يجب ان يعلم ان الدواعي مهما كثرت واشتدت لا تبلغ حد القاسر المجبر المعطل للاختيار كصنوف البطاوة من تاجر في صدد ترويج بضاعته عند المشتريين وهي مهما بلغت لا تبلغ حد سلب الاختيار منهم وحلهم على الشراء بالاضطرار وكذلك امر الدواعي . وبعد أن خلق الله العبد مختارا لا يكلفه الا ما في وسعه لا يكون السعى في ابرازه بظهور المضطر وجه أصلا وما هو كل يستشعر من نفسه انه مختار ونصوص الشرح أيضا تدل على انه مختار فلا يكون وراء انكار هذا الامر الوجداني المقطوع به والحكم الشرعى البات غاية حيدة ففكرة سديدة الا ان البشر لا يتخلو من سفسطة في اجلي البديهيات بحيث يكسوه كسوة اعوس العيصات . ذ .

ومطلق الشوق ينشأ عن الداعي والصارف وهما الغرض الذى هو ماهية المصلحة المترتبة على الفعل باعتبار وجودها الذهني بالنسبة الى الفاعل وتسمى الباعث أيضا وهى هنا ملائمة الامر للملائم ، أو منافرة الامر المنافر والداعي والصارف انما يحصلان عن أصناف الادراكات وهى التخيل والتفكر لا تكون الا بالارادة ولا تحفظ الا بالتدبير الصائب .

اما الحيوان فالادراك الحسي والخيالى والوهمى والتخيل التى هى مبادئ هذه الافعال جاز أن تكون فيه بحسب التجارب والرياضات والعادات التى تنفق حتى يصير مجبولا عليها ومهديا بها بحسب مقتضى جودة تلك الافعال ورداءتها ، وأكثر أفعاله الارادية تابع للدواعى الشهوية والنفسية ، والتخيلات التابعة لها .

وأما الانسان فجوهره فى القطرة مجبول على التعلم والاستكمال فى قوته النظرية والعملية فان لم يهذب فان خلا عن الصحيح والفاسد من المقائد وعن الفضائل والذائل من الاخلاق وعن الحسن والتقيح من الافعال وكانت قواه المدركة والمحركة متوجهة الى أسباب التعيش مقصورة عليها كانت حاله جارية بجرى باقى الحيوانات بل أسوأ حالا منها لأنها تترك مامن شأنها ان تدرك من المنافع والمضار الدنيوية فتجتهد فى جلبها وسلبها غاية جهدها مع كونها بمنزل من العذاب الاخرى بخلافه حيث لم يدرك مامن شأنه ان يدرك من المنافع والمضار الاخرى ، ولم يجتهد فى جلبها وسلبها مع أنه يجازى على ذلك بالعذاب الاخرى « أولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا » وان اكتسب فاسد الاعتقادات وذرائل الاخلاق وقبيح الافعال كانت حاله جارية بجرى الشياطين بل كانت أسوأ حالا منها حيث جعل القوة التطبيقية والجزء الملوكوتى منه خادما للجزء البيسى الذى هو الشهوة والغضب ، والجزء الشيطاني الوهمى .

وان تهذب كان أكثر أفعاله تابعا للدواعى العقلية ومؤديا الى نظام مصالح المعاش والمعاد بحسب الشخص والنوع على وجه تقتضيه الشريعة والحكمة الحقتان . وتهذه بهما أولا انما يكون بأن يستمع الاوامر والنواهي الالهية والوعد والوعيد والترغيب والترهيب الصادرة عن الانبياء والحكام . ثم يشتغل باكتساب الفضائل العلية والتفكر فى المقولات ليحصل ملكات وعادات تقتضيه لخبرات النفسانية والجسمانية .

الفصل الثانى: فى بيان بعض الشبه الواردة على التكليف واختلاف العلماء فى الاجوبة عنها حسب اختلاف مذاهبهم .

قد كنا بينا لك فى الفصل الاول من هذه المقالة ماهية التكليف وما يتعلق بذلك . والآن نريد بيان امكانه ووقوعه فنقول :

لا يخفى على معاني المعانى ان هذه المسألة من أصعب (١) المسائل بحيث أن جميع العقول التى

(١) يبد أن شدة الظهور كثيرا ما تتخذ وسيلة للتنازع المؤدى الى عد أجل المسائل من أحوصها وليس فيها ثبت من الدين بالضرورة غامض مستعصم وما هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة



تفكرت فيها من جهة نقد الشريعة من محدث، وفقهه، وأصولي ومتكلم من سائر الفرق الإسلامية، وغير الشريعة من كتابي، وفلسفي في كل عصر مقرون، ومذعنون بوعورة مسلكها وصعوبة مهنتي ذروتها ولهذا ضرب بياني المثل في الخفاء قليل أخفى من كسب الأشعري ولا شك أن الكسب إنما حاوله من حواره من مثبته لتصحيح التكليف، ويان أمكانه به.

وإذا كان المبين في هذه المرتبة من الخفاء مع وجوب كون المبين - سواء كان تعريفاً أو دليلاً - أجلى من المبين فما بالك بالمبين حتى أن أمة عظيمة مشتملة على علماء وعقلاء - وهي أمة الجبر - حادت عن التوسط أعنى الكسب. لخفاؤه المذكور إلى الجبر المحض (١) الذي هو إفراط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وتفریط في نسبته إلى العبد. وأمة أخرى أعظم منها وأكثر علماء وعقلاء وهي أمة القدر انحرفت عن التوسط المذكور إلى القدر المحض (٢) الذي هو تفریط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وإفراط في نسبته إلى العبد فخرج هاتين الأمتين عنه أن لم يستلزم انتفاءه استلزام شدة خفاؤه أو شدة ظهوره كما سندكره وكل ما هذا شأنه، يسهل الإبراد عليه ويصعب الجواب عنه. واعلم أن المواد التي تألف منها الشبه في هذا المبحث خمسة أشياء (٣) عليه تعالى، وقضاؤه،

والوقوع فرع الجواز، واختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بألم الجوع مع تضافر الادلة على ذلك، والخفاء في كسب الأشعري إنما هو بالنظر إلى القول المشهور عنه وقد سبق من المصنف أنه خلاف التحقيق منه وليس المنع من الخوض في القدر من ناحية أفعال العباد فقط وله دائرة واسعة جداً يؤدي الخوض فيه إلى محاولة استكناها اسرار التكوين وتوزيع مواهبه جل جلاله وليس لهم إلى ذلك من سبيل ما أشهدهم خلق السموات والأرض، ولا خلق أنفسهم. ز.

(١) ومن لازمه ارتفاع مسئولية العبد فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواح والقول به مع نفي هذا اللازم خرق مكشوف. ز. (٢) هو استقلال العبد تمام الاستقلال في مصطلح المتكلمين وهذا شرك لكن لم نر هذا في كتب القدرية قال ابن المطهر في «استقصاء النظر في القضاء والقدر» في صدد بيان مذهبهم في ذلك: «أن الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثر في بعض الأفعال وإن الله قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وإرادته فلا يلزم أن يكون شريكاً لله، والله قادر على قهر الكافر على الإيمان لكنه لم يرد منه إيقاع الإيمان كرها بل على سبيل الاختيار ثلثا يقبح التكليف» وهذا نص كلامه في مذهبهم وقد سبق من المصنف كيفية جمع الرازي في نهاية العقول كلامهم مع كلام الأشعري فليتذكر. ز. (٣) وعرض «جول سيمون» الفيلسوف الفرنسي (المتوفى سنة ١٨٩٦ م) في كتابه «الواجب لثلاثة من الاعتراضات التي تورد على الاختيار. وهي خضوع إرادة الإنسان للطبيعة، وخضوع إرادته أيضاً لميله وشهوته (أي الدواعي)، والاعتراف بعلم الله القديم. ثم توسع في دفع تلك الأوهام وقال: إن الأول فيه خلط شنيع بين الإرادة وأداتها فن شرع في قتل إنسان بمسدس مثلاً لم يخرج الطلق فإلغى في الأداة لا يدع الإرادة كلاً شيء بل يترتب عليه العقاب. وإن الثاني فيه دفع التجارب وعدم الإحساس والضمير، بضروب من

وإخباره ، وإرادته ، وقدرته . فتكون الشبه بحسبها خمسة لكن الأربعة الأول لما تماثلت في عدم التأثير في متعلقها كان حكم الدليل المؤلف من أحدهما حكم الدليل المؤلف من الثلاثة الآخر فنكتفي بالدليل المؤلف من واحد منها فقط وليكن العلم كما ستراه .

وأما قدرته لما كان معناه عند الأشاعرة إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وذلك الإخراج تأثير وهو تعلق القدرة كان حكم الدليل المؤلف منه وجوابه مخالفا لحكم الدليل المؤلف من أحد الأربعة وجوابه فلذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابه .

وصورة الشبهة الأولى أن كل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف باختياره فهو إما معلوم الوقوع له تعالى أو معلوم اللاوقوع ، وكل معلوم الوقوع مطلقا فهو واجب الوقوع ، وكل معلوم اللاوقوع مطلقا فهو ممتنع الوقوع فكل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف باختياره فهو إما واجب الوقوع أو ممتنع الوقوع .

أما الصغرى فلمعوم عليه تعالى للكميات والمجزئيات على الوجه الكلي وعلى الوجه الجزئي أيضا على ما هي عليه في نفس الامر « لا يعزب عن عمله مثقال ذرة » .

وأما الكبرى فلأن معلوم الوقوع مطلقا لو لم يكن واجب الوقوع لكان إما ممتنع الوقوع أو ممكنه وكذلك معلوم اللاوقوع مطلقا لو لم يكن ممتنع الوقوع لكان إما واجب الوقوع أو ممكنه والثاني باطل بأقسامه الأربعة فكذا المقدم .

أما بيان الشرطية فلأن نسبة أمر إلى أمر مطلقا لا تنطو إما أن تكون واجبة الوقوع أو ممتنعة أو ممكنة وهذه قضية شرطية منفصلة حقيقة ذات أجزاء ثلاثة لا تنطو نسبة من النسب عن جميعها ولا يمتنع جميعها ولا اثنان منها في نسبة من النسب أصلا . وحيث أن اتفق أحدهما في نسبة لزوم أن يثبت فيها أحد الآخرين ، وقد اتفق في الشق الأول وجوب الوقوع فلزم أن يثبت إما امتناع الوقوع أو إمكانه ، واتفق في الشق الثاني امتناع الوقوع فلزم أن يثبت إما وجوب الوقوع أو إمكانه ، وأما بيان جلال الشق الأول . والثالث من التالي فلاستلزام الأول كون معلوم الوقوع محمول الوقوع ، واستلزام الثالث كون معلوم اللاوقوع محمول اللاوقوع والجهل فيهما مركب لكونهما مدركين على خلاف ما هما عليه فيلزم منه اجتماع الضدين أو التلويح مطلقا مع لزوم اتصافه

الآقيسة . وما الدواعي إلا فرص لظهور الإرادة وأنى تكون الداعية علة للإرادة وأنت تشاهد وسائل لتحصيل شيء تميل إليه النفس وتختار أحدها ؛ فلا يكون التذرع بالدواعي إلى نفي الاختيار غير محض السفسطة . وإن الثالث فيه اغفال أن العلم الأزلي ، علم انكشاف الأشياء كما هي بوحشة عن أن الله كامل غير متناه وأنه بذلك خارج من الحركة والزمان . ونحن نعرف أننا مختارون لأننا نشعر بذلك ونعرف أن الله يعلم كل شيء لأننا نبرهن عليه ، ولكننا لانعرف كيف علم الله كل شيء لأن ذلك فوق علينا له . ملخصا وقد بسط هذا البحث في نحو ٤٤ صفحة ، وترجمته إلى العربية مطبوعة قبل سنتين متطاولة فتراجع لما فيه من عبر . ز .



تعالى بنقيضة الجهل المركب تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا .  
 أما بيان بطلان الشق الثاني والرابع منه فلائنه لو كان معلوم الوقوع أو اللاوقوع يمكن الوقوع  
 أو اللاوقوع لما لازم من فرض عدم وقوع الأول ولا من فرض وقوع الثاني محال لذاته لكن يلزم  
 من كل واحد من الفرضين محال لذاته فلا شيء من معلوم الوقوع أو اللاوقوع يمكن لذاته .  
 أما الملازمة فلائن الممكن لو استلزم المحال لاستلزم رفع نفسه فان المحال واجب الارتفاع  
 وهو على هذا التقدير لازم للممكن . ووجوب رفع اللازم يستلزم وجوب رفع الملزوم . فالممكن غير  
 واجب الرفع هذا خلف .

واعترض بأن العقل الأول عند الحكماء يمكن العدم ومعلوم للأول تعالى ورفع المعلوم يستلزم  
 رفع علته مع أن ارتفاع الأول جل اسمه محال لذاته فقد لازم من فرض عدم الممكن محال لذاته .  
 وأجيب بأن المحال لذاته أن يستلزم ارتفاع الممكن لذاته محالا لذاته ناشئا عن ارتفاع الممكن  
 بأن يكون الملزوم علة لل لازم اما بالمعكس كما هنا وفيها اذا كانا معلول علة واحدة فلا .

وأما بطلان الثاني فلائنه لو أمكن عدم وقوع معلوم الوقوع أو وقوع معلوم اللاوقوع أمكن  
 انقلاب علة تعالى جهلا مركبا وانقلاب العلم جهلا مطلقا اى سواء كان بسيطا أو مركبا وسواء كان  
 في الحقائق أو في المخلوق من باب انقلاب الحقيقة ، وانقلاب الحقيقة مطلقا محال لذاته فانقلاب علة  
 تعالى جهلا مركبا محال لذاته ، وفي ضمن هذا المحال محال آخر في حقه تعالى خاص به وهو جهله  
 تعالى جهل المركب تعالى شامخ مجد على المحيط المجاوز حد التمام الذي هو من خواص الألوهية عن  
 أن يشاب بأدنى مرتبة من مراتب الجهل المركب أو البسيط علوا كبيرا .

وأما غيره تعالى فلا شبهة في امكان اتصافه بجهل مابسط أو مركب ولو بلغ مايلقى ولا يستحيل  
 عليه شيء منها استحالة ذاتية أصلا نعم يستحيل في بعض الممكنات الجهل بقسميه في بعض الاشياء  
 لكن لا لذاته بل لمناطاته صفة ليست من مقتضى ذاته كالتبوء والملكية عند الكل والامامة ايضا عند الامامية  
 واطلاق عنان القلم في تفصيلها يخرجنا عن حاق المقصود فليفصله الذهن الوفا والمحيط بأهيات الحقائق .  
 واذ قد تمت البرهنة على مقدمتي الدليل وجبت النتيجة وهي أن كل فعل مطلوب إيقاعه من  
 المكلف باختياره فهو اما واجب الوقوع منه أو ممتنع وكل ما هو واجب الوقوع منه فإيقاعه  
 إياه باختياره محال وكل ما هو ممتنع الوقوع منه فإيقاعه إياه مطلقا - اى سواء كان باختياره أو بغير  
 اختياره - محال فكل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف باختياره فإيقاعه إياه باختياره محال

أما الأول: من الكبرى فالتنافي بين الوجوب والاختيار لأن المختار من يصح منه الفعل والترك  
 وواجب الوقوع منه جبرا أو إيجابا مالا يمكنه تركه فإيقاعه إياه اختيارا محال .

وأما الثاني: فلائنه لو أمكن إيقاعه لا يمكن وقوعه لكن وقوعه محال كما هو المفروض فإيقاعه محال  
 اما الاستثنائية فظاهرة ، واما الملازمة فلائن الإيقاع عين الوقوع بالذات ، وأما المغايرة بينها  
 قائما هي بالاعتبار فقط فان اعتبر العقل نسبته الى الفاعل سماه إيقاعا ، وان اعتبر نسبته الى المتفعل

سماه وقوعا كالحق في محله ولئن سلينا مغايرته للوقوع بالذات فهو ملزومه ويلزم من حصول الملزوم حصول اللازم وهكذا الحكم في سائر الاحداث المتعدية .

وبعضهم توهم الانفكاك بينهما أخذاً من أمر قسرى يقع فيه كل من اعتاد الوقوف عند الظواهر وهو قولهم كسرتة فلم يتكسر وما درى أنه مجاز عن أردت أو باشرت كسره فلم يتكسر ، وإذا ثبت أن الإيقاع ملزوم للوقوع بناء على التناول (١) أو اعتبار نسبه الى القاعل ملزوم لاعتبار نسبه الى المنفعل بناء على التحقيق والوقوع ملزوم أخص لامكان الوقوع امكانا عاما وصدقت المقدمة الاجنبية وهي أن ملزوم ملزوم الشيء ملزوم لذلك الشيء يثبت أن الإيقاع ملزوم أخص لامكان الوقوع امكانا عاما وامكان الوقوع مناف للامتناع وصدقت المقدمة الاجنبية وهي أن ملزوم منافى الشيء مناف لذلك الشيء بالاولى ان كان اللازم أعم كما هنا فان امكان الوقوع اعم من الإيقاع لان كل موقع يمكن الوقوع ولاعكس لانفراد ممكن الوقوع في المعلوم الذى هو غير متمتع فانه يمكن الوقوع لكنه ليس بموقع .

واما اذا كان مساويا له كقولنا للانسان ملزوم للتأطى مناف للصامل فيقال في المقدمة الاجنبية ملزوم منافى الشيء مناف لذلك الشيء كذلك ولا يقال فيه مناف لذلك الشيء بالاولى والسرفيه أن مناط المناقاة هي القيود ذاتية كانت أو عرضيه فكما كانت القيود أكثر كانت المنافيات أكثر الا يرى ان الانسان لما كانت قيوده أكثر من قيود الحيوان نافي مانافاه الحيوان وزاد عليه بمنافاته لجميع مادخل معه تحت الحيوان .

وظهر من هذا أن المناقاة كما تقبل الموم والخصوص تقبل الشدة والضعف أيضا فان مناقاة الانسان للشجر أشد من مناقاة الحيوان له فانه يتأف به بأمرين وهما الحس والحركة الارادية والانسان يتأف به بثلاثة أشياء هذان والنطق فأيقاع الشيء مناف لامتناع وقوعه لكن امتناع وقوعه حق لما قدمناه فأيقاعه محال .

وحاصل ما ثبت فيما تقدم أن كل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما معلوم الوقوع منه له تعالى أو معلوم اللاوقوع وكل معلوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع منه وكل معلوم اللاوقوع منه له تعالى فهو متمتع الوقوع منه فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما واجب الوقوع منه او متمتع الوقوع منه وكل واجب الوقوع منه فأيقاعه إياه بالاختيار محال وكل متمتع الوقوع منه فأيقاعه مطلقا محال وكل ما إيقاعه مطلقا محال فأيقاعه بالاختيار محال فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه إياه بالاختيار فأيقاعه إياه بالاختيار محال وكل ما إيقاعه بالاختيار محال فالتكليف بإيقاعه بالاختيار تكليف بالمحال . وكل تكليف بالمحال فهو خال عن الفائدة وكل خال عن الفائدة فهو عبث وكل عبث فهو مناف للحكمة التي هي اتقان الشيء . واتقانه أن يكون على وجه يترتب عليه فائدته التي من شأنها أن يترتب عليه ثم ان فعل ما يتنافى الحكمة وان لم يكن محالا

(١) أى بناء على تسليم تغايرهما بالذات كما هنا وهما متغايران بالاختيار . كذا من هامش الاصل



في حق الممكن لكنه محال في حق الواجب تعالى لقاعدة مقررة في محلها وهي أن كل صفة من صفاته تعالى فهي ثابتة له على أعلى مراتب الكمال ومجاورة حد التمام اذ لا مطلق لجنس النقصان في أن يحوم حول ذلك الجناب رأساً فيثبت أن التكليف نفسه محال أيضاً لأنه تكليف بالمحال فقط .

ثم اعلم أن هذا الدليل سلمه قوم ونبا عنه آخرون والذين سلموه ائترفوا الى فرقتين فرقة رتبته عليه انتفاء الانبياء والشرائع ، كالبراهمة ، وقوم أثبتوا الانبياء والشرائع ، والتزموا الجبر المحض وهم الجبرية ومذهبهم معروف في محله .

واما من نبا عنه وهم سائر الملمين والفلاسفة فتمرضوا للجواب عنه ، والترتيب الطيبي يقتضى تقديم المعتزلة فانهم أبعد الناس عن الجبر بحسب ظنهم مع انهم لا مفر لهم منه كما قال بعض العلماء العلم والداعى عدوان للاعتزال (١) ، وقال الامام الشافعى رضى الله عنه اذا سلم المعتزلى العلم بطل (٢) مذهبه .

فاعلم ان المعتزلة ائترفوا في الجواب عن هذا الدليل الى أربع فرق بحسب اختلافهم في علم الحق تعالى - ولتذكر قبل الشروع في ذلك ثلاثة أمور متعلقة بالعلم .

الاول : بعض الأقوال في حقيقته قليل كيف وحيث هو اما صورة أو قبول العالم لها أو صفة توجب تميزا . واما فعل وحيث هو اما حصول الصورة أو التمييز ، والثالث والخامس للمتكلمين والباقي للحكام .

الامر الثانى : الخلاف في كيفية علمه تعالى فابن سينا ، والفارابى ، وبهمنيار (٣) أن علمه بالممكنات بارتسام صورها ، والاشراقىون بحضورها لديه . والمعتزلة بثبوت المصدومات (٤) ، وأفلاطون بالمثل (٥) .

وفرفوريوس بانحد المائل مع المقول ، ومتأخرو الحكماء بالاجمالى في الجزئيات ، والصوفية بالأعيان الثابتة .

الامر الثالث : فوجوده ففرقة من قدماء الحكماء قالوا يعلم غيره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطة وفرقة لا يعلم شيئا أصلاً ولا علم نفسه فيلزم عليه ما لزم على الاول . وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره ، وفرقة لا يعلم غير المتناهى تفصيلاً ، وفرقة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة الا على وجه كلى . وفرقة من المعتزلة

(١) على تقدير عد الداعى قاهراً والعلم غير تابع للمعلوم . ز . (٢) في القدر بمعنى نفيه مطلقاً كما نسب اليهم ، والقدر على طبق العلم التابع للمعلوم . ز . (٣) هو ابن مرزبان الآذربيجانى مؤلف كتاب التحصيل اخذ الفلاسفة عن ابن سينا وأبى العباس اللوكرى . ز .

(٤) ويعنون بثبوتها تمايزها في الازل . ز . (٥) وقد توسع الشاميون والمتكلمون في رد المثل الافلاطونية التى هى عبارة عن عالم يتوسط بين المادى والمجرد ومنه اخذ المثبتون لعالم المثال الذى تجسد فيه المعانى في زعمهم وهى صور لامادة لها مثل الكوس في المرايا عديم . ز .

لا يعلم الشيء قبل وقوعه ويتغير بتغيره .

إذا عرفت هذا فنقول الفرقة الأولى : أبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم ، والقاضي عبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة فاتهم منوها مقدمة من الدليل وهي لزوم انقلاب العلم جهلا وتقيضا وذلك لأنهم كانوا إذا قيل لهم لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لزم انقلاب علمه تعالى جهلا . قالوا : قول من يقول أنه ينقلب علم الله جهلا خطأ وقول من يقول أنه لا ينقلب خطأ ولكن يجب الإمساك عن القول ، وأنت خير بأن هذا الجواب في غاية الضعف لأنهم إن أرادوا أن النفي والاثبات باطلان في نفس الأمر كان هذا قولاً باتناً بواسطة بينهما وبديهية العقل دافعة لذلك كيف وعدم اجتماع النفي والاثبات وعدم ارتفاعهما أجلى البدييات على الإطلاق فاتهم إنما يمثلون لها به وثلاثة أخرى يتوقف عليه وهي قولنا الكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر وقولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية والا لتحقيقها واحدة وليست بواحدة . وقولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ، والا لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثليين وعدمه واحدا والنفي والاثبات في المسائل الثلاث لا يجتمعان ولا يرتفعان إلى آخر ما فصل في محله ، وإذا كان أجلى البدييات باطلا ارتفعت سائر الوضعيات بل المحاورات قارعت الإنسانية وكيف يتم هذا أدنى عاقل فضلا عن أولئك الأعلام ، وإن أرادوا أنهم لا يذكرونه باللفظ واللسان فالألام ماورد على لفظهم وكلامهم ، وإنما ورد على هذا البحث في نفسه . وإن أرادوا أمرا ثالثا فبإبراهيم لا يؤديه لعدم احتمال معنى ثالث لها كما لا يخفى .

الفرقة الثانية : الكمي ومن وافقه فاتهم قالوا : العلم يتبع المعلوم فإن فرضنا أن الواقع من العبد هو الإيمان يكون الحاصل في الأزل هو العلم بوجود الإيمان ، وإذا فرضنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلا عن الإيمان لزم أن يكون الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلا عن العلم بوجود الإيمان وهذا فرض علم بدلا من علم آخر لأنه يتغير علم الله تعالى وأنت تدرك بأن هذا الجواب أيضا في نهاية السقوط وذلك لأنه لا نزاع في أنه متى كان الواقع هو صدور الإيمان من العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الإيمان ومتى كان الواقع هو صدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الكفر الا أن هذه القضية شرطية لأن قولنا إن كان الصادر عن العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعالى هو العلم بكذا ، لاشك في أنه قضية شرطية الا أنا نقول هل حصل لله تعالى في الأزل علم بوقوع أحد الطرفين أو لم يحصل فإن لم يحصل فهذا هو قول الفرقة الثالثة وسيأتي ردّه وإن حصل فنقول لما كان ذلك العلم في نفسه واقعا على وجه خاص وكونه عالما بشروطه بوقوع معلوم ذلك العلم فهو تغير المعلوم لا محالة يتغير العلم وهو محال من أربعة وجوه .

الوجه الأول : انقلاب العلم جهلا .

الثاني : اتصاف الواجب تعالى بذلك وهو نقص يستحيل عليه تعالى كما قدمناه .

الثالث : أن علم الله تعالى كان علما قبل تغير هذا المعلوم فيلزم أن يتغير حدوث الشيء عن



صفته التي كانت حاصلة له وأن يقع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل البتة .  
الرابع : ان العلم بالوقوع مشروط بالوقوع فاذا حصل العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل وقوع الكفر وذلك جمع بين التقيضين وهو محال .

الفرقة الثالثة : هشام بن الحكم ، وأبو الحسين البصري ، وجههم (١) بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية ومن تابعهم فانهم قالوا أنه تعالى كان في الأزل عالماً بحقائق الأشياء وماهياتها ، وكان عالماً بأنه سيحدثها مراراً كثيرة باحداث جزئياتها . فأما العلم بتلك التفاصيل وتلك الاحوال فكان حاصله في الأزل وانما يحدث العلم بها عند حدوثها وبذلك ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم لكن يشترط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فاذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه فقد حصل الموجب مع شرط الايجاب فلا جرم يحدث ذلك العلم ، واذا متنا كونه تعالى عالماً بهذه الجزئيات في الأزل فقد زال هذا الاشكال .

أقول : حاصل مذهبهم أن العبد مختار اختياراً حقيقياً لا غبار عليه من هذه الجهة أصلاً . ويان ذلك ان العبد وان كان مرتبطاً بالحق تعالى في ايجاد ذاته ، وصفاته ، وأفعاله الغير الاختيارية فهو منقطع النسبة اليه تعالى في أفعاله الاختيارية فانه مستقل بها خلقاً وارادة وعلماً . وذلك أن الحق تعالى خلق العبد ، وخلق له قدرة مؤثرة في أفعاله الاختيارية بارادته فاذا فعل العبد فعله الاختيارى تكون قدرته وحدها هي المؤثرة من غير مشاركة أو معاونته من قدرته تعالى وتكون أيضاً ارادته وحدها هي المختصة من غير احتياج الى ارادته تعالى بل ومع مخالفة ارادته تعالى وعلى هذا القدر في هذه المسألة أطبق جميع طوائف المعتزلة فلم يبق في مذهبهم ما يلزم منه الجبر الا مسألة العلم فلما زادها عليهم هشام ومن تابعه لم يبق على مذهبه إشكال رأساً ، لكنه مذهب سخيف قبيح جداً يقتصر منه جلد المؤمن بل والكافر وليت شعري أى فرق يبقى بين هذا المذهب والمذهب المشهور عن الفلاسفة في انكارهم عليه تعالى بالجزئيات كلا لا فرق بينهما الا بالرمدية والازلية والجهل نقص طالت مدته أو قصرت فيستحيل على واجب الوجود ولقد شنع بعض العلماء العظام على هذا المذهب بقوله . وهذا قول أطبق أكثر المسلمين على عدم الالتفات اليه .

أقول وهذا التشنيع غير كاف في أمثال هذا المقام بل الواجب على كل أحد الحكم بإطباق جميع المسلمين على كفر من تفوه بمثل هذا الخطر العظيم عظم قدره (١) في العلم أولاً وصرح المحقق الياضى في اشارات المرام ان أبا حنيفة والشافعى وأحمد كفروا هشام بن الحكم بسبب هذه المسألة وباليته اذ

(١) هو أصل البلاء وقتل سنة ١٢٨ ونابيه هشام بن الحكم المجسم قال ابن حزم : كان يزعم ان علم الله يحدث تعالى الله عن ذلك . مات بعد نكبة البرامكة ، ويرثى لمثل أبي الحسين البصرى صاحب المعتقد حيث يذكر معهما في مثل هذه الشناعة . ز . (٢) وعلى قدر عظم قدر العالم قد يكون عظم خطاه فلا يستغرب وقوع أبي الحسين البصرى في مثل هذا الرأى الشنيع وتلك مسألة زلق فيها الامام في البرهان فضلاً عن الشيخ الحراني نسأل الله الرعاية . ز .

وردت عليه هذه المسألة أضافها الى ما يجعله بما لا يتناهى من معلوماته تعالى وحرى بمن يحكم بنفوذ مشيئة العبد غالبه (١) على مشيئة مولاه أن يحكم بزيادة علم العبد على علمه تعالى فإن العبد قد يعلم الشيء قبل وقوعه بوحى أو غيره .

الفرقة الرابعة : بقية المعتزلة ويشاركونهم غيرهم في ذلك فأنهم أجابوا عن الدليل بجوابين أحدهما على سبيل المعارضة والالزام، والآخر على سبيل الحل والتحقيق .

أما الجواب الذى على سبيل المعارضة والالزام فهو أن الله تعالى كما كان عالماً بوقوع أفعال الخلق قبل خلقهم كذلك كان عالماً بوقوع أفعال نفسه قبل خلقها فلو كان علمه بوقوع أفعال العباد منهم موجبا لكونهم مجبورين عليها لزم أن يكون الحق تعالى أيضا مجبورا على إيقاع فعله فكل شيء أجبتم به في أفعاله تعالى فهو جوابنا في أفعال العباد .

ورده في شرح المقاصد بالفرق بين الملحق والملحق به حيث قال الاختيارى : ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعدهما وهذا متحقق في فعل البارى تعالى لأن ارادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقته وجاز أن تتعلق حيثئذ بتركه وليس حيثئذ سابقة علم 'ليتحقق الوجوب والامتناع اذلا قبل للازلى ، والحاصل أن تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد مع علمه تعالى انتهى .

أقول : المحذور باق ، والفرق غير مؤثر فإن العلم بوقوع الشيء مستلزم لوقوعه بلا فرق بين المقارن للارادة والسابق عليها كما لا يخفى فإن نافي الاختيار في الثانى نافاه في الاول والا لا والحق أنه غير متناق له كما ستراه في الحل .

وأما الجواب على سبيل الحل والتحقيق فهو أن علمه تعالى بوقوع فعل معين وإن لزمه وقوع ذلك الفعل لكن علم شخص بوجوب وقوع فعل من شخص آخر سيئه القريب قدرة ذلك الشخص الآخر و ارادته لا ينافى اختيار ذلك الشخص الآخر فعلمه تعالى بوجوب وقوع فعل من شخص لا ينافى اختيار ذلك الشخص لأن السبب القريب لوقوع ذلك الفعل من الشخص هو قدرة الشخص و ارادته هكذا أجاب خاتمة المحققين الطوسى عفا الله تعالى عنه .

ونظر لذلك المحقق صدر الدين الشيرازى في اثبات البارى تنظيرا يوضحه فقال : ونظير ذلك أن يكون لويد طريقان الى مقصده أحدهما عال ، والآخر سافل وله قدرة على قطع كل واحد منهما

(١) بل أجرى المولى سبحانه عاداته - بمحض فضله - على أن يريد ويخلق ما أراد العبد من الأفعال التى كلف بها . تعالى الله عن أن يطلب على مشيئته مشيئة ، قال الله تعالى فى الحديث القدسى « يا عبادى كلكم ضال الا من هديته فاستهدوني أهدكم » رتب الهداية على الاستهداء وهو طلب الهداية و ارادتها . وفى الذكر الحكيم « من أراد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » رتب التعجيل المترتب على ارادته تعالى ، على ارادة العبد ، وكذلك قوله تعالى « ومن يرد ثواب الآخرة توفه منها » . « ومن كان يريد حرث الآخرة نود له فى حربه » . ذ.



حين ارادة قطعه ولكن قيل أن يشرح في قطع أحدهما اتفق أن وجلا علم بكشف أو الهام مثلا بأن زيدا بارادته يختار الطريق المال فكان أن علم الرجل في الصورة المفروضة لا يتأق قدرة زيد على قطع الطريق السافل كذلك علم الباري تعالى بكفر الكافر مثلا لا يتأق قدرة الكافر على الايمان والحاصل أن الباري تعالى يقدر من طرفي المقدور ما يعلم أن العبد بارادته يفعله لا أنه يقدر فعلا ويجبر العبد عليه انتهى .

أقول: ويان كلام هذين العلامين وتحقيقه ان غاية ما لزوم من علم الباري تعالى بفعل العبد لزومه له ولزوم شيء لشيء مضمونه قضية شرطية متصلة لزومية وهي قولنا كلما علم الباري تعالى بوقوع فعل من العبد وقع وكل قضية شرطية متصلة لزومية فهي انما تدل على ملزومية المقدم للتالي ولازمية التالي للمقدم ولا دلالة لها على علية أحدهما للآخر ولا معلولية الآخر له أصلا .

وذلك أن العلية اخص من اللزوم فكل شيئين أحدهما علة تامة للآخر متلازمان وجودا وعدما وليس كل متلازمين وجودا وعدما احدهما علة تامة للآخر فيبينهما عموم وخصوص مطلق مثاله طلوع الشمس الذي هو علة تامة لوجود النهار واضاءة الأرض ، وكل منهما معلول له وليس شيء من الآخرين بعلة للآخر ، ولا معلول له والثلاثة متلازمة فيجوز أن يكون المقدم علة للتالي نحو كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا ونحو كلما كانت الشمس طالعة كانت الأرض مضيئة ، ويجوز العكس نحو كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة ونحو كلما كانت الأرض مضيئة فالشمس طالعة ويجوز أن لا يكون بينهما علية لكن يكونان معلولين لعله واحدة نحو كلما كان النهار موجودا فالأرض مضيئة ويجوز أن لا يكونا معلولين لعله واحدة نحو كلما كان هذا انسانا كان حيوانا فهذا ان ليسا بمتلازمين لعدم كونهما معلولين لعله واحدة ، وانما التالي لازم للمقدم .

واذا عرفت ذلك ظهر لك ان استلزام العلم بشيء وجود ذلك الشيء لا يستلزم عليه له ، فعلم الواجب تعالى بوقوع فعل العبد ليس علة لذلك الوقوع والسرف في ذلك ان العلاقة بين العلم والمعلوم التي هي منشأ الاستلزام المذكور ليست علاقة تأثير بلا شبهة وانما هي علاقة مطابقة بينهما فم ان المطابقة بين الشيئين على وجهين أحدهما مطابقة من الطرفين كطابقة سطح لسطح ، بحيث لا يفضل أحدهما عن الآخر في جانب من جوانبه أصلا وكطابقة صورتي زيد وعمر في الخارجيتين أو الخياليتين ونحو ذلك فجميع جزئيات هذا النوع تكون نسبة أحد المتطابقين الى الآخر ليست بأولى من نسبة الآخر اليه .

والوجه الآخر : مطابقة من أحدهما فقط بأن يكون أحد المتطابقين منسوبا الى الآخر لا بالعكس كطابقة صورة الفرس المنقوشة في الحائط لهوية الفرس الخارجية فانها صورة صناعية كثيفة نقشها نقاش الحس قياسا على الصورة الطبيعية الخارجية للفرس وأخذاً لها منها ليكون خيالها معرفا ايها عند غيبتها عن الحس وكطابقة صورتها الظلية الحادثة من حيولة جرمها الكثيف بينهما وبين النير وكطابقة صورتها المثالية الحادثة بسبب مقابلتها لصقيل غير مشف كالمرآة والماء ونحوها ، وكطابقة

صورتها الخيالية المنقوشة في الخيال فانها صورة شبيهة بمقدارية نقشها الروح الباصر بواسطة المصبتين والخمس المشترك أخذها من هويتها الخارجية أيضا وكطابقة صورتها العقلية لما بعد الطبيعة الغير المقدارية التي نقشها قلم العقل بأنامل المفكرة في لوح النفس بعد تجريد غواشي كل مشخص لها عنها . فالصورة في كل موضع من هذه المواضع الخمسة تابعة للهوية الخارجية الحقيقة الطبيعية فتنسب اليها ويقال صورة القوس وهي لا تنسب اليها فلا يقال فرس الصورة واذا كانت الصورة العلية تابعة للمعلوم ، وحكاية عنه والتابع لا يؤثر في المتبوع ، فالصورة العلية لا تؤثر في المعلوم فلا يكون العبد مجبورا في الفعل الصادر عنه بسبب تعلق العلم بصدوره .

واعلم أن هذا الجواب في غاية الرواقه لكنه انما يكفي من يقول باستقلال قدرة العبد في إيجاد أفعاله سواء كان مستقلا في المشيئة أيضا وهم المعتزلة أولا وهو امام الحرمين .

وأما من يقول ان فعل العبد واقع بتأثير قدرته تعالى وحدها او بمشاركة من قدرة العبد كافيصل سابقا . فان هذا الجواب وان نفعه باعتبار هذه الشبهة لكن ترد عليه شبهة أخرى فيحتاج الى جواب آخر وهي على صورة الشبهة الأولى يبدأنا تأخذ القدرة فيه بدل العلم فنقول :

كل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف بالاختيار فهو انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى وكل فعل انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى فإيقاع المكلف اياه بالاختيار محال .

أما الصغرى : فلمصوم تأثير قدرته تعالى لكل ممكن معدوم ، بالاجداد أو موجود بالاعدام .

وأما الكبرى : فتللزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد . فكل فعل مطلوب ايقاعه من المكلف

بالاختيار انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى فإيقاع المكلف اياه بالاختيار محال فالتكليف به تكليف

بالمحال : وكل تكليف بالمحال فهو خال عن الفائدة وكل خال عن الفائدة فهو عبث وكل عبث فهو منافي

للحكمة وموجب لنقصانها لكن نقصان حكمته تعالى محال وموجب المحال محال فالتكليف بما ذكر تكليف

محال فم ان المتصددين للجواب عن هذه الشبهة وهم القائلون بتأثير قدرته تعالى تفتت ما أخذهم في

الجواب عنها حسب تنوع مذاهبهم ويان ذلك أن المحال على قسمين : أحدهما محال لذاته والآخر

محال لغيره . أما المحال لذاته فهو ما تكون ماهيته كافية في ثبوت الاستحالة لها ذهنا أو خارجا

من غير توقف على وجود شرط أو انتفاء مانع ذاتا كان كالشريك ، أو صفة كاجتماع الضدين .

وأما المحال لغيره : فهو ما يكون منشأ استحالة أمره خارجا عن ذاته ذهنا أو خارجا وهو ينقسم

الى قسمين بسبب انقسام ذلك الأمر الخارج - وهو منشأ الاستحالة - اليهما أحدهما كونه خلاف

الحكمة والنسق والآخر كونه خلاف متعلق العلم أو الاختيار أو القضاء أو الإرادة .

والقسم الثاني : وهو كون الشيء مخالفا للحكمة الإلهية والنسق المادي - وهو المسمى بالمحال المادي

كخلق الجواهر والطيران الى السماء ، وحمل الجبل - فانها وما شاكلها تختلف أحكامها بالنظر الى

قدرته تعالى مع امكانها الذاتي والى حكمته في ترتيب هذا النظام الاكل .

ويان المقام يحتاج الى نوع بسط من الكلام وهو أن الشيء قد يشتمل على أمور ذاتية أو



عرضية لازمة أو مفارقة ثم ان العقل يحكم عليه بحكم خاص بسبب ملاحظته بأمر خاص من تلك الامور لا يمكنه أن يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم آخر لا يناسب تلك الملاحظة وعكس هذا حكمه على ذلك الشيء بعينه بحكم آخر غير الأول بسبب ملاحظته بأمر من تلك الامور غير الأمر الأول .

ومثاله انه اذا لاحظ العقل الدم لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه غذاء للبدن من حيث كونه جسما بل من حيث كونه عضوا بالقوة القرية من الفعل وبالعكس لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه ذوا ابعاد ثلاثة من حيث كونه دما بل من حيث كونه جسما طبيعيا وهذا أمر مفروغ عنه .

اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا الامر العادى والنظام النسقى الذى اوجد الله تعالى العالم بحسبه واستمرت فيه ستة المبردة على طبق النظام العلى الاذلى يمكن أن يلاحظه العقل من كونه متعلق القدرة الشاملة وان يلاحظه من حيث كونه متعلق الحكمة الكاملة — فان لاحظته من الوجه الاول امكنه ان يحكم عليه بجواز فرط نظامه وخرق نسقه فان القدرة تامة والامكان ملازم لمتعلقها فلا مانع من هذه الحيثية فلذلك يجوز العقل ان يكون في هذه الساعة قد جعل الله تعالى البحر الملح عسلا لكن بالنظر الى الامكان الدائق فقط وان لاحظ الثاني حكم حكما ضروريا بأنه الآن باق على مايتيه حكما لايمتثل متعلقه تقيض ذلك الحكم كما قرر في موضعه ثم لتنبهك على نقطة ان أخذ التوفيق بمضدك امكنك أن تجلوها كثيرا من ظلمات الشبه الواردة على كلام المحققين في مواضع يدفعك اليها البحث والنظر . وهى ان اطلاق القدرة وتعلقها بكل شيء بالفعل يناقى الحكمة التامة واطلاق الحكمة يناقى اطلاق القدرة ، والكمال انما هو اطلاق الحكمة . ولتنبه لك في مثال ما نوس لك مشترك بين الجمهور وهو أن التجار مثلا يقدر على التصرف في القطع الخشبية كيف ما أراد لكن صناعته وحكمته تقتضى أن يتصرف فيها على طبقها وان لا يطلق تعلق قدرته بها على وجه يناقى صناعته وحكمته حتى لو أطلقها وتصرف في الخشب تصرفا لا يمكن معه أن تلثم منها صورة مثقنة ذم بفعله بل عد مجنونا بخلاف ما اذا تصرف فيها على مقتضى الحكمة فانه يمدح به ولا يذم بعدم تعلق قدرته باتلافها ، ولا يقال أنه عاجز عنه بل هو قادر عليه والسرفيه ما قدمناه في الفصل الاول من هذه المقالة ان تعلق القدرة بالامر الكلى كاف في صحة تعلقها بكل جزء من جزئياته حتى لو لم تعلق بالفعل بشيء أصلا ما ضر ذلك في كونه قادرا بل يتمتع أن تعلق القدرة الازلية بكل مقدور بالفعل لكن لالذاته بل لغيره وذلك الغير أقسام ثلاثة .

الأول : عدم تنهى المقدورات فانها لا يمكن أن تعلق القدرة بجميعها بالفعل الا اذا انتهى أمد الأبد لكن انتهاء أمده محال فتعلق القدرة بجميعها بالفعل محال .

وقولهم تعلقات القدرة أو متعلقاتها لا تنهى ان أرادوا به التعلق والمتعلق بالقوة والصلوحيه فاللاتناهى في كلامهم عدم ملكة وعددى . وان أرادوا التعلق أو المتعلق بالفعل فاللاتناهى فيه لالتقية بمعنى انه مامن جملة من التعلقات والمتعلقات الا ويمكن أن تقع بعدها جملة أخرى من غير

وقوف عند حد ما واللا نهاية (١) بهذا المعنى مجازية .  
 الثاني: انه ما من آن من الآتات الا ويمكن أن يوجد فيه الشيء أو ضده متى أوجد أحدهما فيه  
 امتنع الآخر لكن لا لذاته بل لاستلزامه محالا لذاته وهو اجتماع المتنافيين .  
 الثالث: منافاة وقوع الممكن للحكمة ويوضح لك ذلك ما ذكره في الجواب عن شبهة وردت على  
 تعريف الجنس بأنه الذى يحمل على الكثير المختلف بالتويع وهى (٢) أن هذا التعريف يقتضى ان  
 يكون كون الجنس أعم من التويع ومشتقلا على حقائق مختلفة ضروريا مع كونه تعالى قادرا على  
 ان لا يخلق الا نوعا واحدا من أنواعه .

وهذا الحكم واجب الصديق عند جميع الملين .  
 وأجابوا عن ذلك بأن وجوب أهميته واشتغاله على حقائق مختلفة انما هو بالنظر الى الحكمة  
 التامة البالغة والمادة الاكلمية المكتشفة بالجود الذى ليس فيه مجل والقدرة التى ليس فيها نقصان ،  
 فانها تراعى حركات الموجودات واستعداداتها وهى طالبة ومستعدة لان يوجد الجنس فى الانواع  
 المختلفة وكلما كانت الحركات طالبة لوجوده فى انواع مختلفة فلا يمكن عادة أن يوجد جنس منحصر  
 فى نوع أو فرد لكن المقدم حتى فكنا التالى .

واما جواز انحصاره فى نوع آخر فلا يمكن وكل أمر ممكن يمكن ان يوجد ان تعلق بوجوده  
 القدرة الاكلمية المطلقة فانحصاره فى نوع أو فرد يمكن ان يوجد ان تعلق بوجوده القدرة الاكلمية  
 المطلقة .

ثم اعلم ان الممتنع العادى قد يلحظ بالقياس الى قدرته تعالى كما قدمناه وقد يلحظ بالقياس الى  
 قدرة العبد فيقسم بالنظر اليهما الى قسمين قسم جنسه ليس من مقدوره كخلق الجواهر وقسم جنسه  
 مقدور له لكن نوعه أو صفته غير مقدور له كالصعود الى السماء وحمل الجبل .  
 واما القسم الثالث : وهو كونه خلاف متعلق العلم أو القضاء أو الاخبار أو الارادة فكما يمان  
 أبى لهب فانه تعالى علم أزلا بأنه لا يؤمن وقضى بذلك واخبر به وأراد به .

اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا فى القسم الاول وهو المحال لذاته فقولهم يتمتع التكليف به  
 اجماعا وقيل فيه خلاف فالجمهور منعوا التكليف به وجوزوه بعض الاشاعرة . ثم اختلف المجوزون  
 فى وقوعه فجمهورهم على أنه غير واقع ، وامام الحرمين فى الارشاد والامام الرازى فى المطالب  
 العالى « وذكره الأمدى وغيره على انه واقع واستشهدوا على ذلك بأن أبا لهب كلف بان يصدق

(١) فلا يضر جريان برهان التطبيق فى المقدورات والاعداد لأن لا تنهاها لا يقضى واما تعلق علم  
 الله سبحانه بالأمور الغير المتناهية فلا يجرى فيه التطبيق لانهم اعتبروا فى جريان التطبيق التطبيق  
 بالفعل وادعوا البداهة فى ان التطبيق بالفعل لا يتحقق بدون وجود الآحاد فى الخارج والعلم لا يستلزم  
 الوجود كما نقله مرجع اسانيدنا العلامة عبد الرحمن الأمدى عن شيخه الحكيم المحقق محمد بن على  
 المعروف بملاجلي الأمدى شيخ المشايخ فى القرن الحادى عشر . ز . (٢) أى الشبهة الواردة . ز .



بأنه لا يصدق وفيه جمع التقيضين وجمع التقيضين محال لذاته .  
واما القسم الثاني : وهو المحال المادى مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع التكليف به . واما جوازه  
فالمجهول على عدمه وجوزه بمض الاشاعة .

واما القسم الثالث : فأجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه واختلفوا في كونه تكليفا بما لا يطاق  
وفي كونه في الاخبار متعنا لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح  
انه يمتنع لغيره وتفصيل أدلة هذه الاقوال محرو في محله وذكره يخرجنا عن شرط الرسالة .  
اذا عرفت هذا فاعلم : ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أولا منعوا  
النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالاً ثم اختلفوا في علة ذلك فمنهم من قال بعدم القاطعة غير ضائر  
لأن أفعاله تعالى لا تعطل . ومنهم من قال بوجود القاطعة فيه وهي تميز المكلف للامثال وفيه ان  
هذا الجواب انما تدفع به شبه العلم واخواته ولا تنفع في تهيه القدر اذا التزم أيضا حاصل بقدرته  
تعالى فلا إشكال بحاله .

وأجاب السعد في التلويح (١) بأن الفعل وان كان مخلوقا بقدره الله تعالى لكنه أجرى عاده بأنه  
لا يخلق الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد  
وليس بمخلوق لله تعالى لأنه أمر اعتباري والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة  
انما تتعلق بالممكن الوجود . ويرد عليه أن المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل كما قدمناه  
عنه والعبد لا يمكنه الترك اذا اراد الله الفعل (٢) .

وأجاب المولى شمس الدين الفارسي « في عين الاعيان » بقوله : المختار هو القول بالكسب وكسب  
العبد عبارة عن أمر نسي يقوم به ، ويعد محلا لأن يخلق الله فيه فعلا يناسب تلك النسبة وليس هذا  
الكسب من الله تعالى اذ لكونه عديما غير موجود لم ينسب الى خلقه وإيجاده ولا تصاف العبد به  
صار له مدخل في محلة خلق الله تعالى وقابلية ذلك الخلق فيه ، شأن القابلية ان تكون شرطا  
للخلق والتأثير لاجزأ منه . فلأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينتهي الجبر ولأنه ليس

(١) ومثله في شرح النسفة له ، وهذا هو التحقيق عنده حيث يقول : وتحقيقه ان صرف العبد  
قدرته وارادته الى الفعل كسب . وإيجاده الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . الى آخر ما ذكره هناك  
واما ما في شرح المقاصد فأوضح منه لما يترتب على القول المشهور من الاشعري وهو في المعنى ابطال  
للمقدم بطلان التالي . ذ . (٢) ويدفع بان تعلق علم الله وارادته بفعل العبد فرع تعلق ارادة العبد  
بفعله على طريق جرى العادة بنص الكتاب والسنة لا بالرأى المجرد فيكون تعلق ارادة العبد بالفعل قبل  
تعلق علم الله وارادته قبلية ذاتية وإن تأخر تعلق ارادة العبد عن تعلقها بالامان كما هو ظاهر لمن  
أنعم التدبر فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار . ومثله في كلام عبد الحكيم السبكي  
ومن لم يتصور القبلية الذاتية هنا قد يستنج الجبر من العلم وليس بمتجه من جهة انه علم . ذ .



للعبد جزء من الفاعلية ينتفى القدر ويصح التكليف ويرد عليه ماورد على السعد .  
واعلم ان هذه المسألة لما كانت من سر القدر كانت مراقى المقدمات الفكرية عن ذروة عليها  
قاصرة حتى ان شارح المقاصد نقل عن حجة الاسلام الغزالي انه قال: لما بطل الجبر المحض بالضرورة  
وكون العبد خالفا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان الفعل يقدر بقدرة الله تعالى  
اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق بغيره بالاكتساب انتهى .  
فانه لم يمين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب فاقتضى كلامه ان له حقيقة في نفس الامر ولكن  
كنهه مجبول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا لشخص بتوجه الانتم الى الله تعالى أو  
بالالهام (١) أو بالحدس .

ويدل على ذلك أيضا كلام الشيخ في « الفتوحات » وهو أن صورة خلق الاعمال صورة  
(لام ألف) في حروف الهجاء فان الرائي لا يدري اى الفخذين هو اللام حتى يكون الآخر هو  
الالف ويسمى هذا الحرف الذى هو لام الف حرف الالتباس في الافعال فلم يتخلص الفعل  
الظاهر على يد المخلوق لمن هو ولكن ان قلت هو لله تعالى صدقت ، وان قلت هو للمخلوق مع الله  
صدقت ولولا ذلك ماصح مطالبة الله تعالى للعبد بالتكاليف ولولا اضافة العمل اليه بنحو قوله « اعملوا »  
ثم قال فكنت لم ازل اتقى التجلى الا لى فى الفعل نارة وأثبت أخرى بوجه يقتضيه التكليف  
ويطلبه اذ كان التكليف بالعمل من حكيم عليم ولا يصح ان يقول تعالى لمن يعلم انه لا يفعل « افعل »  
اذ لا قدرة له على الفعل .

وقد ثبت الامر والنهى للعبد مثل « اقيموا الصلاة » مثلا فلا بد أن يكون له فى المنفعل عنه  
تعلق من حيث الفعل به يسمى فاعلا واذا كان كذلك صحت نسبته وقوع التجلى فى الفعل فهذا الطريق  
كنت أثبتة وهو طريق فى غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كلفت عملها ولا  
بد من ذلك والحاصل ان العبد ما صحت له نسبة الفعل الا من كون الحق تعالى جعله خليفة فى الارض  
فلا جرد عنه الفعل بالكلية لما صح ان يكون خليفة ولما قبل التخلق بالاسماء وهذه الفائدة مما نبه  
عليها تليذى اسماعيل حفظه الله تعالى ولما أفادها لى لم يعرف احد قدر ما دخل على من السرور .  
وقال فى معنى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كثر مقتا عند الله ان  
تقولوا مالا تفعلون » . بلسان الاشارة يا أيها الذين آمنوا من وراء حجاب لم تقولون ان الفعل لكم  
وهو ليس كذلك فانه لى فكيف تضيفون الى أنفسكم مالا تفعلونه حقيقة .

وقال اعلم ان الانسان مجبور فى عين اختياره (٢) عند كل ذى عقل سليم مع ان جميع ما يظهر عنا

(١) لكنه ليس من اسباب المعرفة للآخرين عند أهل الحق ومع ذلك ذكر المصنف عدة نماذج  
من أقوال صاحب الفتوحات فى هذا الصدد لتلا يظن كتابه من أقوال بعض من يلجج بالكشف وشهر  
به بين الجمهور وان كانت شطحات الشيخ معروفة . وليس هذا موضع بيان ذلك . ز .

(٢) والقول بان الانسان مجبور فى اختياره ، أى الطيعيين وغالب الفلاسفة وعليه حمل كلام الاشعري



من الافعال يجوز أن يفعله الحق تعالى وحده لا بأيدينا ولكن ما وقع ذلك في الشاهد وما ظهر الا بأيدينا اذ الأعمال أعراض والأعراض لا تظهر الا في الجسم وهذا وان كان صدقا فقد أنف أهل الله أن يصرحوا به وانما قالوا « الأعمال لله خلقا وللعبد اسنادا وبجازا »

وقال في الكلام على اسمه تعالى الخالق. اعلم ان الخلق خلقان خلق تقدير يتقدم الامر الالهي كما قال تعالى « ألا له الخلق والامر » فانه قدمه في الذكر . وخلق ايجاد وهو الذي يسوق الامر الالهي فيكون عين قبول الكائن للتكوين فيكون على الاثر فالفاء جواب الامر وهي فاء التعقيب وليس الجواب والتعقيب الا في الرتبة لافي الامر الباطن على خلاف ما يتوهم من أنه لا يتكون الا عند الامر بقوله تعالى له كن ولولا هذا لم يكن . فالخلق الذي نعتقد انه لا افتتاح للقول كما لا افتتاح لمعلوم عليه تعالى فا حدث الا ظهور المكون لعالم الشهادة بعد ان كان غائبا في علم الله تعالى .

وقال أيضا الامر الالهي اذا كان على السنة الوسائط (١) « مثل أقيموا الصلوة » يصح ان يعصيه بعض الناس لتوقف امتثالهم على الارادة الالهية وهي لم ترد امتثال الامر . فكأنه تعالى قال لهم حيثن خلقوا بأنفسكم من غير ارادتي وليس من قدرتهم ذلك فكأن المتعلق بهم جسم « كن » لاروحها فكانت كالمية يحرم عليهم استعمالها الاحالة الاضطراب وهي تعلق الارادة بوقوعه بخلاف ما اذا تعلق بهم « كن » الحى الذي هو الامر الالهي بلا واسطة فانه يوجد عين الصلاة .

وقال أيضا ما أجعل من قال ان الله تعالى لا يفعل بالآلة وهو يقرأ « فلم تقتلوه ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » فتراه يكفر بما هو مؤمن هذا هو العجب العجيب فالسيف آلة للعبد والعبد والسيف آلة له تعالى .

وقال أيضا ان مسألة خلق الافعال وتعلل وجه الكسب فيها من أصعب المسائل لانه يؤدي الى كون الممكن فاعلا حال كونه ليس بفاعل وقد مكثت دهرى أستشكها ولم يفتح لى بالحق فيها على ما هو الامر عليه الا لية قبيدى لهذا الباب في سنة ثلاث وثلاثين وستائة وكنت قبل ان يفتح على بذلك يصير على تصور الفرق بين الكسب الذى يقول به قوم وبين الخلق الذى يقول به قوم وما كنت أعتقد الا الجبر المحض والله قد عرفت تحقيق هذه المسألة على القطع الذى لا أشك فيه وعرفت الفرق بين المذاهب الثلاثة فيها وذلك ان الحق تعالى أوقفى بكشف بصيرى على خلقه المخلوق الاول الذى لم يتقدمه مخلوق اذ لم يكن مم الا الله تعالى وحده وقال لى فى سرى انظر أها هنا أمر يورث اللبس والحيرة ؟ قلت لا يارب : فقال هكذا جميع ما تراه من المحدثات ما لاحد فيه أثر ولا شئ من الخلق فانا الذى أخلق الاشياء عند الاسباب لا بالاسباب فتكون عن أمرى خلقت النفخ فى عيسى وخلقت التكوين فى الظاهر قلت له يارب فتفعلك اذن خاطبت بقولك افعل ولا تفعل فقال لى اذا طالتك بشئ من على فالزم الأدب

عند المتكلمين الذين يسايرون الفلاسفة واليه ينزع الغلاة من الاتحادية وقد سبق منا ما يتبع عن التوسع هنا فى بيان ذلك . ز . (٢) أى الرسل صلوات الله عليهم . ز .



ولا يحاقق فإن الحضرة لا تقبل المحاجة . فقلت له يارب وهذا عين مانحن فيه ومن يحاققهم من يتأدب؟ إلا أن خلقت الأدب والمحاجة فإن خلقت المحاجة فلا بد أن تقع وإن خلقت الأدب فلا بد من وجوده فقال لي هو ذلك فاسمع وأنصت . فقلت له ذلك يارب اخلق السمع حتى أسمع ، والانصات حتى أنصت ولا يخاطبك الآن سوى ما خلقت وحدك . فقال لي ما أخلق إلا ما علمت وما علمت إلا ما هو المعلوم عليه حين تعلق علي في الازل ولي الحجة البالغة .

وقال في قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » إنما كانوا يسألون لأنهم إذا اطلعهم عند السؤال على شهود الحالة التي كانوا عليها في علمه الذي لا افتتاح له تحققوا حيث أن علمه تعالى ما تعلق بهم إلا بحسب ما هم عليه وأنه تعالى ما حكم فيهم إلا بما كانوا عليه مع أنه تعالى خالق بالاختيار لا بالذات فافهم وإياك والنهل .

وكان عبد الله بن سلام يقول شكنا في من الاتياد بعض ما أصابه من المكروه إلى الله تعالى فأوحى الله تعالى إليهم تشكوني ولست بأهل ذم هكذا كان بدأ شأنك في علم الغيب أقريدها أن أخبر الدنيا من أجلك وأبدل اللوح بسبك والله تعالى أعلم .

وصلى بكرمه وسلم على طاهر الشيم وآ له وصحبه أجمعين

## تم الكتاب

بعمون الله وتوفيقه وببركة رسوله الأعظم وبمعاونة

استاذ المحققين العلامة المحدث الكبير

صاحب الفضيلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة



